ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

EDMONDS
BINDERS
STEVENAGE

BINDERS
MILLBORO

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/traitedelavieint0000andr_d5d6

TRAITÉ

DE

LA VIE INTÉRIEURE

TRAITÉ

DE

LA VIE INTÉRIEURE

PETITE SOMME

DE

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

D'APRÈS L'ESPRIT ET LES PRINCIPES

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

Le R. P. Fr. André-Marie MEYNARD, des Frères-Prêcheurs

Seconde Partie

THÉOLOGIE MYSTIQUE

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE

Property of
COSA
ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY
Please return to
Graduate Theologi
Union Library

CLERMONT-FERRAND
LIBRAIRIE CATHOLIQUE
Louis BELLET, Editeur, avenue Carnot, 4.
PARIS
CHARLES AMAT, Libraire, rue Cassette, 11
1899

LIVRE I

DE LA

CONTEMPLATION EXTRAORDINAIRE

EN GÉNÉRAL (1)

CHAPITRE I

De la nature et des caractères de la contemplation extraordinaire

Ce qu'on entend par contemplation extraordinaire et comment la reconnaître, 1 ; *c'est un don purement gratuit*, 2; *Dieu ne l'accorde qu'aux âmes justes, et ordinairement ces âmes doivent être purifiées*, 3 (II, 83-177) ; *c'est un acte où l'âme est* plus passive qu'active, 4, *un acte au-dessus de la manière ordinaire de connaître*, 5, 6 ; *on y reçoit des lumières très abondantes et très vives*, 7 ; *l'âme y est introduite dans une région spirituelle supérieure*, 8; *c'est un regard excessivement simple et ardemment affectueux*, 9. — *La contemplation extraordinaire*

(1) On donne d'autres noms à la contemplation extraordinaire. On l'appelle quelquefois contemptation *infuse, passive, surnaturelle*. Ces diverses expressions, vraies en elle-mêmes, ne font pas assez ressortir le côté que nous voulons mettre en lumière dans la contemplation extraordinaire. En effet, il y a aussi dans la contemplation ordinaire quelque chose d'infus, de passif, et de surnaturel, puisqu'elle ne peut avoir lieu sans une spéciale illumination divine de la grâce. Nous parlons ici de la contemplation qui sort de la voie commune et nous l'appelons contemplation *extraordinaire* par opposition à la contemplation *ordinaire*, dont il est parlé dans la première partie de cet ouvrage.

ressemble en quelques points à la contemplation ordinaire, 10, *à la contemplation naturelle des Anges*, 11. — *Il n'y a pas d'acte possible dans la volonté, sans opération de l'entendement*, 12. 13. — *Cime de l'âme ou simple intelligence*, 14. — *Comment il faut interpréter certaines expressions des auteurs mystiques approuvés par rapport aux actes passifs*, 15. — *La contemplation n'est point une stérile oisiveté, ni une opération continuelle*, 16, 17. — *Durée de l'acte contemplatif*, 18. — *Ce qu'on entend par actes* directs, 19; *ces actes sont toujours libres*, 20 (II, 239). — *La contemplation extraordinaire se divise en contemplation générale et indistincte, et en contemplation particulière et distincte*, 21. — *En quoi consiste la contemplation extraordinaire particulière et distincte*, 22 (II, 272-347). — *En quoi consiste la contemplation extraordinaire parfaite, générale et indistincte* (divine ténèbre), *d'après saint Denys*, 23; *d'après saint Thomas*, 24; *d'après sainte Thérèse et la bienheureuse Angèle de Foligno*, 25; *d'après saint Jean de la Croix*, 26; *cette contemplation n'est pas contraire à la lumière naturelle de la raison*, 27. — *A quels degrés d'oraison correspond la contemplation générale et indistincte*, 28. — *Actes* implicites *de la volonté*, 29. — *Différents degrés de la contemplation extraordinaire parfaite*, 30 (II, 192-271).

1. D. Qu'est-ce que la contemplation extraordinaire ?

R. Nous devons d'abord faire remarquer qu'il y a deux sortes de contemplation extraordinaire, la contemplation générale et indistincte qu'on appelle aussi contemplation parfaite, et la contemplation particulière et distincte (II, 21, 22): ces deux contemplations sont semblables en plusieurs points, néanmoins comme elles diffèrent aussi en quelques autres, nous ne parlerons ici *directement* que de la contemplation extraordinaire parfaite, générale et indistincte, nous réservant de traiter plus spécialement de la contemplation particulière et distincte dans le quatrième livre de cette seconde partie.

On peut définir la contemplation extraordinaire parfaite : un don *purement gratuit* de Dieu, par lequel l'âme *juste et purifiée* s'élève, *plus passivement qu'activement, au-dessus de la manière ordinaire de connaître,* et reçoit *des lumières si abondantes, si pures et si vives,* qu'elle est comme introduite dans *une région spirituelle supérieure*, où elle contemple par un regard *excessivement* simple et *ardemment* affectueux, les choses divines et célestes.

Les explications que nous donnerons de cette définition dans les réponses suivantes, les effets généraux de la contemplation extraordinaire, aussi bien que les effets propres à chacun de ses degrés, tels qu'ils sont exposés en plusieurs endroits de ce travail, suffisent certainement pour nous faire distinguer la contemplation extraordinaire de celle qui ne l'est pas. Toutefois, nous indiquerons ici, pour plus de clarté, trois caractères distinctifs de la contemplation extraordinaire qui nous paraissent des plus importants et des plus faciles à saisir : cette contemplation a quelque chose de *soudain*, de *passif*, d'*héroïque* : — C'est un regard instantané : l'entendement et la volonté sont attirés et comme transportés par une main invisible et souveraine. — C'est une élévation qui commence et qui cesse, non pas quand nous le voulons, mais quand il plaît à Dieu. — Enfin, c'est un feu divin qui consume l'âme des flammes les plus pures de la charité, et lui fait produire des fruits de salut et de sanctification qui touchent à l'héroïsme.

2. D. Pourquoi appelle-t-on la contemplation extraordinaire parfaite un don *purement gratuit?*

R. C'est pour indiquer que Dieu l'accorde, par un pur effet de sa bonté, à qui il veut et quand il veut. Nous pouvons, il est vrai, nous y préparer indirectement par l'exercice des vertus (II, 65-72), et par la contemplation ordinaire; mais ces dispositions n'y conduisent pas infailliblement : « L'Esprit souffle où il veut (1). » Lorsqu'une âme est élevée au-dessus de la manière ordinaire de connaître, et qu'elle reçoit de Dieu des lumières abondantes, plus pures et plus vives, en dehors des lois de la Providence dans l'ordre surnaturel, c'est évidemment un don *purement gratuit*. En effet, nous ne pou-

(1) D. Th. in Evang. S. Joan. C. III, 8 : *Spiritus ubi vult spirat*, quia pro libero potestatis arbitrio inspirat ubi vult, et quando vult, corda illustrando.

vons pas l'obtenir par un mérite de condignité ; quelle que soit notre perfection, nous n'y avons pas un droit de justice. Le mérite de condignité, il est vrai, est accordé par Dieu aux œuvres animées par l'Esprit-Saint, et faites en vue de la vie éternelle (1) ; mais Dieu n'a rien réglé de semblable par rapport à la contemplation. Or, nous ne pouvons rien faire qui soit méritoire *de condigno*, en dehors des limites et des conditions fixées par Dieu (2).

3. D. Faut-il absolument que l'âme soit *juste et purifiée* pour recevoir la grâce de la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. La contemplation extraordinaire parfaite n'est pas, à proprement parler, ce que les théologiens appellent une *grâce gratuitement donnée*, grâce accordée surtout en vue du prochain, sans qu'il soit nécessaire d'être uni à Dieu par la charité. D'après l'opinion commune des auteurs, pour recevoir la faveur insigne de la contemplation parfaite, la grâce habituelle est indispensable. En effet, les dons du Saint-Esprit, par le moyen desquels l'âme est élevée à cette contemplation (II, 31-41), sont incompatibles avec l'état de péché (3). Quelques auteurs, il est vrai, ont pensé que la grâce de la contem-

(1) D. Th. 1. 2. q. 114, a. 3, c. : Si autem loquimur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam.

(2) D. Th. *Ibid.* a. 1, c. : Meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis.

(3) Bened. XIV. *De beatif. et canon.* L. 3. C. 26, n° 7. Theologi docent in pluribus convenire contemplationem infusam et acquisitam, et in pluribus differe : convenire quidem in aliquibus subjectorum dispositionibus, cum utrique contemplantes debeant esse exercitati in exercitio virtutum moralium, et in vita purgativa, et in utrisque requiratur munditia cordis, seu status gratiæ.

Laurentius Brancatus, card. de Laurea. Opusc. 7, *de oratione*, c. 8. Adverto communem esse Doctorum mysticorum sententiam, quod ex parte animæ hæc duo dona (intellectus et sapientiæ) ei a

plation n'exigeait pas absolument l'état de grâce et les dons du Saint-Esprit, et qu'il suffisait du don de prophétie, mais cette opinion doit être interprétée dans le sens d'une contemplation particulière et distincte, ou bien encore, s'il s'agit d'une contemplation parfaite, le pécheur se convertit à l'instant en faisant un acte parfait d'amour de Dieu (1).

Deo infusa concurrant ad supernaturalem seu infusam contemplationem.

Cf. Denys-le-Chartreux, Rusbrock, Thomas de Vallgornera, Philippe de la T. S. Trinité, Jean de Saint-Thomas, Contenson, Lopez Ezquerra, et autres auteurs cités dans le chapitre suivant : tous parlent des dons du Saint-Esprit comme principes formels, immédiats et prochains, de la contemplation parfaite.

(1) Cette opinion cherche à s'appuyer sur un passage de sainte Thérèse (*Chemin de la perfection*, c. 17) : « Quelquefois, dit-elle, il plaira à Dieu d'accorder *cette insigne faveur* de l'union à des personnes qui sont en mauvais état, *afin de les retirer par ce moyen d'entre les mains du démon*... Malgré le mauvais état et le dénûment de vertus où elles sont, il leur accorde des goûts, des délices, des tendresses, qui commencent à exciter en elles de saints désirs ; quelquefois même, mais rarement, il les fait entrer dans une contemplation qui, à la vérité, dure peu. Il en use ainsi, comme je l'ai dit, pour éprouver si, au moyen de ces faveurs, elles voudront se disposer à jouir souvent de ses visites. » — « La sainte, dit le P. Honoré de Sainte-Marie, n'entend pas par ces paroles, que l'état du péché mortel subsiste avec la contemplation ; mais qu'avant que Dieu élevât ces personnes à la contemplation, elles étaient en ce mauvais état, et que par un effet de sa bonté, il les en a délivrées par cet acte de contemplation, qui est accompagné d'un grand amour de Dieu, ce que la sainte appelle *une grande faveur*. Et afin qu'on ne doute pas que ce soit son propre sens, il importe de faire attention aux paroles qui suivent et qui le font assez comprendre : *afin de les retirer par ce moyen d'entre les mains du démon*. Car il est évident qu'elle ne prétend ici autre chose que de montrer comment Dieu se sert de la contemplation, qui est un moyen extraordinaire, pour élever quelquefois des âmes de l'état du péché à celui de la grâce : de même qu'il répandit dans saint Paul un rayon de lumière, qui en fit dans un moment d'un persécuteur un apôtre. (*Tradition des Pères*, etc. P. 3, dissert. 7. Prop. 19). »

Nous donnerons encore sur ce texte de sainte Thérèse l'interprétation de deux auteurs dont les conclusions sont différentes. — Joan. a Jesu-Maria. *Theol. myst.* c. 3. Meminisse oportet, quod superius asseruimus, contemplationem esse actum elicitum a sapientiæ habitu... cujus est Deum contemplari non quovis modo, sed ex dilectione cum quodam experimento suavitatis in voluntate, quæ profecto S. Thomæ sententia est, quandoquidem, 1 p. q. 43,

Que la grâce sanctifiante soit indispensable à la contemplation extraordinaire parfaite, cela résulte de la nature même de cette connaissance qui n'est pas un simple acte surnaturel de l'intelligence, mais aussi un

a. 5, ad 2. Dei cognitionem atque experimentalem perceptionem (quæ est ipsissima contemplatio) sapientiam dici fatetur, juxta quam Filii missionem fieri paulo ante asseruerat, per sapientiam vero donum Spiritus sancti aperte intelligit. Ex hoc efficitur, divinam contemplationem, nisi ex dono Dei supernaturali nemini contingere : tametsi nonnullis in culpa mortali jacentibus ob infinitæ bonitatis magnitudinem, contemplationem indulgeri B. M. Tharasia credidit, quod rationi consentaneum est, ut aversos a se animos ejusmodi cœlesti munere ad se alliciat, ac per hoc hominibus clarius innotescat. — Verum assertum hoc posset accipi, ut ipso divinæ contemplationis amorem spirantis, et ad Spiritus sancti dona pertinentis actu, qui jacebat in culpa, justus, et a Deo acceptus fiat. Si enim uno contritionis actu is homo fieret gratus Deo, cur non, uno divini amoris actu, qui in contemplatione divina potissimum fervet ?... Diximus vero assertum sic accipi posse, quod non prorsus id ita contingere astruamus. Nam cum non subsit efficax ratio ad omnino asserendum contemplationis actum, semper ad Spiritus sancti dona gratiam gratum facientem individue comitantia pertinere, posita S. Thomæ, 2. 2. q. 172, a. 4, et omnium theologorum sententia, per gratiam scilicet prophetiæ quæ et peccatoribus indulgetur sublimem contemplationem exerceri censentium, certius et ad mentem B. Tharasiæ accommodatius videtur, ut accepto etiam insigni contemplationis dono possit peccator aliquantum emolliri, tametsi ad gratiæ statum minime resurgat, quin etiam et tactum illum Dei supremum, quem diximus Theologiæ mysticæ partem esse, absque Dei gratia gratum faciente constare posse, quemadmodum et cætera dona, quæ gratiæ gratis datæ a theologis nuncupantur, nonnullis videtur.

Laurent Brancati (opusc. 4. *de orat.* c. 8) s'exprime ainsi : Qui autem est in peccato mortali, ea (contemplatione) caret ; ergo, ni pœniteat, capax non est. — Non omittam tamen referre, quod P. Joannes a Jesu-Maria refert de quadam S. Theresiæ sententia, sed caute intelligenda. Is enim in tom. 2. de Myst. theol. c. 3, ait : *Ex hoc efficitur,* etc. Quod ego sano modo intelligendum existimo ; vel quod intellexerit de peccatore contrito, vel quod per contemplationem velit Deus eum vocare, et ad pœnitentiam convertere, vel quod de infructuosa contemplatione loquatur... At de fructuosa et religiosa acquisita contemplatione et quiete intelligi nequit.

On cite quelquefois un passage d'Alvarez de Paz en faveur de l'opinion qui affirme la possibilité de la contemplation extraordinaire en dehors de l'état de grâce ; mais le contexte nous paraît établir que la contemplation *parfaite* n'est point comprise dans cette assertion : (*De inquisitione pacis, sive studio orationis.* L. 5. p. 2, c. 4) : Verum quidem est contemplationem quam des-

acte surnaturel d'amour dans la volonté (1). Cette contemplation est une connaissance amoureuse (I, 120) qui a son principe et son terme dans la divine charité (2). Les auteurs, nous l'avons dit, l'entendent généralement ainsi (3). Benoît XIV résume en quelques mots l'enseignement traditionnel sur ce point. « La contemplation, dit-il, est une simple vue intellectuelle, accompagnée d'un amour suave des choses divines et révélées, procédant de Dieu qui applique d'une manière spéciale l'intelligence à connaître, et la volonté à aimer ces choses divines, et qui concourt à ces actes par les dons du Saint-Esprit, l'Intelligence et la Sagesse, en remplissant l'intelligence d'une vive lumière, et la volonté des flammes de son amour (4). » Saint François de Sales,

cripsimus, a charitate et donis procedentem sine gratia gratum faciente esse non posse. At certum non est contemplationem quantumvis sublimem, imo quæ usque ad extases et raptus procedat, a charitate et donis dimanare. Potest enim oriri ab aliqua gratia gratis data, quæ reducitur ad donum prophetiæ. — Nous ferons remarquer que l'extase peut se produire en dehors de l'union à Dieu par la charité (II, 243), et que cela ne constitue point la contemplation *parfaite*.

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 1, o.

(2) D. Th. *Ibid.* a. 7, ad 1 : Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est, quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet *esse* in affectu.

(3) Suarez (*De Relig.* T. 4, l. 2, c. 11) avoue que cette contemplation peut se rencontrer dans ceux qui commencent à pratiquer la vertu, mais néanmoins il exige l'état de grâce. Voici son raisonnement : Quia contemplatio, aut est perfecta unio cum Deo per amorem, vel est perfectissima Dei intuitio, quæ in hac vita esse potest; utraque vero est propria perfectorum... Quamvis autem hæc doctrina, per se spectata et moraliter intellecta, vera sit, nihilominus aliqua limitatione ac declaratione indiget; quia nec contemplatio ita est virorum perfectorum propria, ut in eis solis omnino inveniatur... Debet ergo divisio illa sumi secundum varia studia quæ *ipsa charitas* in subjecto suo requirit, juxta varias illius dispositiones ; unde etiam contingere poterit ut *charitas ipsa* in re sit satis intensa quoad gradus, et nihilominus sit in statu incipientium... Incipientium status incipit *cum ipsa justificatione*...

(4) Bened. XIV. *De beatif. et canon.* L. 3, c. 26, n° 7 : Definitur contemplatio infusa et supernaturalis seu potius describitur

parlant du recueillement passif de l'âme en la contemplation, premier degré de la connaissance amoureuse passive, y voit l'opération directe de la divine charité. « Le recueillement duquel j'entens de parler, dit-il, ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par l'amour mesme (1). » — « Dans cette contemplation, « l'âme, dit sainte Thérèse, se sent toute embrasée d'amour (2). » — « Les biens intérieurs que cette contemplation silencieuse imprime dans l'âme à son insu sont immenses, dit saint Jean de la Croix, puisqu'ils ne sont autre chose en définitive que les onctions très mystérieuses et très délicates de l'Esprit-Saint (3). » Ces embrasements et ces onctions de la charité et de l'Esprit-Saint supposent évidemment la grâce sanctifiante.

Mais d'ordinaire la grâce sanctifiante ne suffit pas, comme nous le verrons dans la suite, il faut aussi que l'âme soit *purifiée* de certaines tendances trop humaines, et qu'elle ait passé par les purifications passives (II, 83-177).

4. D. Comment peut-on dire que l'âme, dans la contemplation extraordinaire, s'élève à Dieu *plus passivement qu'activement ?*

R. A proprement parler, il n'y a aucune contemplation, quelque élevée qu'elle soit, où l'âme cesse d'agir (II, 16). Cependant, il faut reconnaître que Dieu, dans la contemplation extraordinaire, prend sur lui une partie

sequentibus verbis : Simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione divinorum, aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo applicante intellectum ad intuendum, et voluntatem ad diligendum ea revelata, et concurrente ad eos actus per dona Spiritus sancti, Intellectum et Sapientiam, cum magna illustratione intellectus et inflammatione voluntatis. — Benoît XIV ne fait ici que reproduire la définition de Laurent Brancati, auteur qu'il avait en grande estime, et qu'il se plaît à citer souvent.

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 7.

(2) *Chemin de la perfection.* C. 26.

(3) *La vive flamme d'amour.* Strophe 3, § 7.

notable de nos opérations intellectuelles, et que les dons du Saint-Esprit, communiqués à un degré éminent, impriment à l'âme un mouvement surnaturel d'une grande énergie. Sous cette divine impulsion les actes contemplatifs deviennent excessivement délicats, paisibles et suaves : nos facultés paraissent alors *plus passives qu'actives* (1).

Saint Thomas ne l'avait pas compris autrement : « Tous ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu, » ceux-là sont les fils de Dieu (*Rom.* XIII, 14). » « Tout ce qui est mis en mouvement par une impulsion supérieure, reçoit sans hésiter ce mouvement. C'est pourquoi nous disons que les animaux ne sont pas actifs, mais passifs : ils sont conduits par leur instinct, et non par un mouvement délibéré. C'est ainsi qu'il arrive dans l'âme contemplative : la cause principale de son action n'est point en elle-même, mais dans l'impulsion et le mouvement qu'elle reçoit du Saint-Esprit, selon la parole d'Isaïe : « Comme un fleuve impétueux » que le souffle de Dieu agite (LIX, 19), » et cette autre parole de saint Luc : « Jésus... fut poussé par l'Esprit » dans le désert (IV, 1). » L'âme contemplative agit cependant volontairement et librement, bien que le Saint-Esprit mette en mouvement sa volonté et son libre arbitre, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Phil.* II, 13) : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire (2). » Ailleurs

(1) Thomas a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 1, a. 4, n° 7 : Agens in infusa (contemplatione) dicitur divina patiens : quatenus... in infusa contemplatione sic se habet suaviter ac pacifice, quod, etsi vere agat (nam contemplari est vitaliter agere), actus tamen ejus ita sunt delicati, tranquilli, et suavissimi, ut potius eos recipere quam elicere videatur, et potius jucunde pati quam agi.

(2) D. Th. in Epist. ad Rom. c. VIII, L. 3 : *Quicumque Spiritu Dei aguntur.* Illa enim agi dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur : unde de brutis dicimus quod non agunt, sed aguntur, quia a natura moventur, et non ex proprio motu, ad suas actiones agendas. Scilicet autem homo spiritualis non quasi ex

le saint Docteur s'exprime ainsi : « Il faut considérer que si la vertu qui est le principe de l'action est mise en mouvement par une vertu supérieure, l'opération qui en procède est non seulement une action, mais aussi *une passion*, en tant qu'elle dérive d'une vertu soumise à une impulsion supérieure (1). »

Dans la contemplation extraordinaire, Dieu est l'agent principal : voilà pourquoi l'âme est *plus passive qu'active*. « Alors, dit saint Jean de la Croix, c'est Dieu qui agit particulièrement dans l'âme. C'est lui qui l'enseigne et qui répand en elle ces connaissances infuses, qu'elle ne fait que recevoir. Dieu lui communique des biens très spirituels, qui sont tout à la fois sa connaissance et son amour (2). »

5. D. Pourquoi dit-on que l'âme, dans la contemplation extraordinaire, s'élève au-dessus de la manière ordinaire de connaître ?

R. Parce que, dans cette contemplation, l'une ou l'autre des opérations intellectuelles offre le caractère d'une intervention divine extraordinaire. — On nous permettra, avant d'entrer en matière, de résumer en quelques mots la théorie de la connaissance intellectuelle. « Ceux qui ont lu quelque peu saint Thomas, Suarez, Alvarez de Paz, etc., dit une excellente Revue,

motu propriæ voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud *Is.* LIX, 19 : *Cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Dei cogit :* et *Luc.* IV, 1 : quod Christus *agebatur a Spiritu in desertum.* Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus sanctus in eis causat, secundum illud *Phil.* II. 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

(1) D. Th. *De unione Verbi.* Q. unica. a. 5, c. : Considerandum tamen quod si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio ; in quantum scilicet procedit a virtute quæ a superiori movetur.

(2) *La vive flamme d'amour.* Stroph. III, § 5.

savent de quelle utilité cette théorie est à la mystique pour discerner les diverses espèces de contemplations, de visions et de paroles intellectuelles, imaginaires ou corporelles ; quelle clarté elle répand sur la nature de la contemplation et des visions intellectuelles (1). » Le court exposé que nous allons donner trouve donc ici sa place, avec d'autant plus de motif que c'est un des points fondamentaux de la philosophie scolastique.

Quand nous regardons un objet extérieur, cet objet éclairé par une lumière matérielle ne s'unit pas lui-même immédiatement à nos yeux, mais seulement par une qualité ou accident qu'on désigne sous le nom d'espèce *impresse* ; cette espèce, unie au sens, a la vertu de produire de concert avec lui une image ou représentation de l'objet (espèce *expresse*). Ce premier acte de la connaissance s'appelle *sensation*. — Les sens intérieurs ont pour fonctions de recevoir et de conserver les espèces reçues par les sens extérieurs, et même de les combiner et d'en former de nouvelles. Ces espèces ou formes sensibles sont ensuite soumises à une opération intellectuelle que nous nommons *abstraction*. L'objet propre de l'intellect humain est l'universel, c'est-à-dire la quiddité ou la nature des choses. Supposé donc qu'un individu sensible nous soit présent, comme chaque sens y prend le côté formel qui est son objet et laisse les autres formes, objets des autres sens, ainsi l'intellect y appréhendera l'universel, c'est-à-dire l'élément commun à cet individu et à d'autres, sans s'arrêter à considérer ce qui est singulier et propre à l'individu, et qui est l'objet vrai d'autres facultés. Telle est l'*abstraction* (2). — Ces

(1) *Le canoniste contemporain*, juin 1880.

(2) *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, n° 29, par le cardinal Zigliara, trad. de M. l'abbé Murgue. Vitte et Perrussel. Lyon. 1881. — Au n° 576, le cardinal Zigliara répond à une objection. « Non, l'intellect ne forme ni ne *fabrique* l'intelligible, pas plus que l'œil ne forme ni ne fabrique le visible ; mais l'œil voit

formes ou espèces ainsi dépouillées par *abstraction* de ce qu'elles ont de matériel s'appellent espèces intelligibles ; elles remplissent auprès de l'intelligence (intellect possible) le même rôle que les espèces sensibles sur les sens ; elles ne sont donc que le principe déterminant, ou pour mieux dire, le co-principe de la connaissance intellectuelle. En effet, de même qu'il a fallu une lumière matérielle dans l'acte de la vision sensible, de même une lumière intellectuelle est nécessaire dans la connaissance intellectuelle : cette lumière qui nous fait voir la vérité, c'est l'intellect agent ou la lumière de la raison. Les espèces intelligibles sont alors *imprimées* dans l'intelligence ou intellect possible (espèces *impresses*), et de concert avec cette faculté elles *expriment* le concept intellectuel ou verbe mental (espèces *expresses*). Ce dernier acte de la connaissance s'appelle *intellection* (1). — Saint François de Sales n'a pas craint de reproduire cette théorie scolastique de la connaissance intellectuelle dans son traité de l'amour de Dieu. « Quand nous

dans les corps le visible non séparé, mais séparément de tous les autres sensibles qui sont dans les mêmes corps ; de même l'intellect voit, dans le visible singulier, l'universel qui est vraiment dans le singulier, mais il le voit séparément, bien que non séparé de ce même sensible singulier. »

(1) « Le concept mental, dit le cardinal Zigliara, c'est-à-dire l'intelligible exprimé à l'esprit par lui-même et à lui-même, fut appelé verbe mental par l'école *(verbum mentis)*, la parole de l'âme. Ce verbe devra porter en lui-même l'empreinte de son origine (tout effet porte l'empreinte de sa cause), c'est-à-dire du principe actif et vital d'où il émane ; je veux dire que, production de l'âme et dans l'âme ce verbe est nécessairement quelque chose de subjectif et d'idéal, mais que, production de l'esprit informé et fécondé par l'intelligible, comme je viens de l'expliquer, il est aussi essentiellement quelque chose d'objectif exprimant l'intelligible qui a déterminé objectivement l'intellect à entendre. De là, et parce que l'intelligible imprimé dans la faculté intellective est antérieur d'une antériorité de nature à l'intellection, les scolastiques l'appellent *espèce impresse (species impressa)*, et l'intelligible exprimé par l'intellect, le *verbum mentis*, fut nommé *espèce expresse (species expressa)*. (*De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, n° 347.)

regardons quelque chose, dit-il, quoy qu'elle nous soit présente, elle ne s'unit pas à nos yeux elle-mesme, ains seulement leur envoye une certaine representation ou image d'elle-même, que l'on appelle espece sensible, par le moyen de laquelle nous voyons. Et quand nous contemplons ou entendons quelque chose, ce que nous entendons ne s'unit pas non plus à nostre entendement, sinon par le moyen d'une autre representation et image tres-delicate et spirituelle, que l'on nomme espece intelligible. Mais encore, ces especes, par combien de destours et de changemens viennent-elles à notre entendement? Elles abordent au sens exterieur, et de là passent à l'interieur, puis à la phantaysie, de là à l'entendement actif, et viennent enfin au passif; à ce que passant par tant d'estamines, et sous tant de limes, elles soient par ce moyen purifiées, subtilisées et affinées, et que, de sensibles, elles soient rendues intelligibles (1). »

Toute cette élaboration de la connaissance intellectuelle est vraiment admirable; mais plus admirable encore est le phénomène mystique de la contemplation extraordinaire. Celle-ci, comme nous allons le voir, est plus ou moins parfaite, suivant qu'on s'élève plus ou moins au-dessus de la manière ordinaire de connaître. L'action divine peut aller jusqu'à suspendre nos sens intérieurs, ce qui néanmoins est rare (II, 11, 237): le plus souvent l'action surnaturelle se contente de diminuer leur travail (2). Du reste, comme on pourra facilement le remarquer, il y a dans toute contemplation

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 3, c. 11.

(2) B. Alberti Magni. *Comm. in lib. de myst. theol.* (Dion). C. I, nº 6. B. Dub. I. ad 1: In raptu fit abstractio ab usu potentiarum inferiorum, quia tunc nihil utitur eis: sed in divina contemplatione communiter non fit abstractio ab usu potentiarum, quia remanent secundum aliquem usum, sed tantum ab actu secundum intensionem, quia anima non attendit operationem ipsarum, et actio debilitatur, quia quando una virtus intenditur in suo actu, actus alterius virtutis debilitatur, sicut dicit Philosophus.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

extraordinaire comme dans toute autre connaissance deux éléments distincts : les espèces ou formes, élément objectif, et la lumière, élément subjectif.

Au plus bas degré, le Saint-Esprit vient à notre aide par une lumière spéciale, sans que nous recevions de nouvelles idées ou espèces intelligibles. Les espèces intelligibles sont alors naturelles dans leur formation, mais surnaturelles dans leur application et leur usage. Quelquefois l'influence divine agit sur la formation des idées, de telle sorte que, bien qu'elles soient acquises naturellement, elles deviennent plus parfaites en raison d'un secours spécial de Dieu qui aide à les former.

Au second degré, les espèces intelligibles sont surnaturelles quant à leur coordination ou combinaison, quoique naturelles dans l'acquisition des éléments dont elles sont formées. Dieu se sert alors des espèces préexistantes pour en faire de nouvelles.

Au troisième degré, les espèces intelligibles sont infuses et formées directement par l'action divine, sans éléments préexistants. Ces idées n'ont point passé par les sens extérieurs ou intérieurs ; elles sont très pures et très simples, et nous élèvent à une très sublime contemplation, à la façon des Anges (II, 11) qui ont reçu au moment de leur création les idées des objets qu'ils connaissent (1).

(1) Phil. a. SS. Trinitate. *Sum. theol. myst.* P. 2, Tr. 3, disc. 2, a. 2 : Dicendum quod multis et variis modis accidit quod sit pura contemplatio absque consortio imaginationis. Qui modi sic ordinate proponuntur. — Primus est per infusionem alicujus extraordinarii luminis... Hoc quippe sublimi lumine mens supra modum suum ordinarium intelligendi per conversionem ad phantasmata sublimatur. — Secundus est per coordinationem plurium specierum intelligibilium, Angelorum artificio factam, quibus simul unitis clare repræsentetur divina veritas, quæ in phantasmatibus non apparebat... — Tertius modus est adhuc sublimior per infusionem tam novi luminis ex parte potentiæ, quam speciei intelligibilis perfectissime repræsentantis objectum, quibus totaliter anima colligitur intra se, ut sic puræ contemplationi vacet, suspensa omni alia cognitione interna imaginationis... — Le P. Philippe de la S. Tri-

Tels sont les divers degrés de formation des espèces intelligibles dans la connaissance intellectuelle *surnaturelle*. Dans la connaissance intellectuelle purement naturelle, on se sert d'espèces venues du monde sensible, et élaborées, combinées par les seules forces de la raison : la contemplation extraordinaire, comme nous venons de le voir, s'élève au-dessus de cette manière ordinaire de connaître, plus ou moins, selon les degrés de perfection qu'elle atteint. « Dans la contemplation acquise, dit Scaramelli, l'homme par le moyen de la méditation agit en éveillant lui-même et en combinant les espèces des objets qui doivent être contemplés ; mais dans la contemplation infuse, Dieu lui-même *excite, arrange*, et quelquefois *présente, toutes nouvelles*, ces espèces à l'âme de l'homme, et en l'éclairant, la porte à de sublimes connaissances (1). » Ce sont bien là les trois degrés que nous avons indiqués dans les espèces qui servent à la contemplation extraordinaire : excitation ou application, arrangement ou combinaison, formation directe de Dieu ou infusion. A ces trois degrés d'espèces intelligibles il faut une lumière surnaturelle ; cette lumière nous vient par une communication surabondante des dons du Saint-Esprit (II, 31-50).

Les explications scolastiques qui précèdent, contes-

nité parle ensuite d'une quatrième manière de contempler qui nous paraît se confondre avec la vision béatifique (II, 50) — Le P. Honoré de Sainte-Marie (*Tradition des Pères*, etc. P. 3, diss. 3) développe la même pensée : « La contemplation, dit-il, est plus ou moins parfaite par rapport aux différentes idées dont on se sert dans ce saint exercice. Le degré le plus bas est lorsque dans la contemplation infuse le Saint-Esprit nous élève par sa lumière, sans que nous recevions de nouvelles idées, ou que celles que nous conservons dans la faculté imaginative soient rangées surnaturellement... Quand les espèces qu'on conserve dans la faculté imaginative sont rangées, ou qu'on en reçoit de nouvelles surnaturellement pour représenter ce que Dieu prétend, alors la contemplation à laquelle on parvient par ces espèces est plus noble et plus excellente... »

(1) *Directoire mystique*. Tr. 2, c. 7, n° 77.

tées par les partisans de la philosophie moderne, sont conformes à la doctrine des grands auteurs mystiques, et en particulier à l'enseignement de saint Thomas (1).

6. D. Y a-t-il une contemplation possible sans idées ou espèces intelligibles?

R. Dans la condition de la vie présente, il n'y a pas de contemplation possible sans idées ou espèces intelligibles: la vision directe de Dieu est réservée pour le ciel (2). Les éclaircissements très substantiels qu'on va lire feront disparaître cette illusion; ils seront aussi un commentaire fort utile à l'appui de la réponse précédente.

« Comme il est impossible, dit Massoulié, que dans

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 1, a. 4, n° 5: Contemplatio infusa species habet saltem in modo et quantum ad usum supernaturales... Hujusmodi species habent quemdam modum supernaturalem, vel quia debite ad intentum finem contemplationis ordinantur præexistentes species, vel quia novæ specialiter infunduntur. Istum modum clare insinuat D. Th. in 4, dist. 50, a. 2, in fine corporis, et in solutionibus argumentorum, et est doctrina communis D. Th. in multis locis. — *Ibid.* dip. 4, a. 6, n° 1: Medium contemplationis supernaturalis ordinarie sunt species præexistentes, vel tunc de novo acquisitæ.

Bannès, dans son commentaire sur saint Thomas (1 p., q. 88, a. 3), après avoir dit que les espèces infuses ne sont pas nécessaires pour connaître les mystères de la foi, admet néanmoins leur existence dans certains cas: Non tamen propter hoc negamus, quod aliquando infundantur a Deo tales species sive in intellectu, sive in phantasia. Quin potius illud concedit expresse D. Th. in locis supra citatis: 1 p. q. 12, et 2. 2. q. 173. Et in 3, q. 11, a. 1.

(2) Dion. cart. *De contempl.* L. 3, a. 24. An contemplatio vitæ præsentis possit conscendere usque ad visionem Dei per speciem? — Quamvis secundum omnia nunc probata, unitivæ ac mysticæ sapientiæ theorica intuitio, contemplativa inspectio, interna cum Deo locutio sit operatio mentis multum præclara, supernaturalis ac perfectissima, nihilominus a visione divinæ essentiæ immediata et clara quasi incomparabiliter distat. Cum ergo ad mysticas visiones requiratur a sensibilibus et intelligibilibus, sensu et intellectu eorumque actibus tanta abstractio, sicut præhabitum est, elusescescitque ad visionem deitatis per speciem, exigatur mentis abstractio multo prorsus sublimior... Frequenter ostensum est alibi, Deum per speciem non posse videri nisi divina essentia uniatur menti tanquam intelligibilis forma; sed talis conjunctio, vitæ præsentis (quoad actum ejus) conditionem vehementer omnino transcendit.

la plus sublime contemplation les puissances ne produisent point les actes qui leur sont propres, il est impossible aussi que l'entendement soit sans idées et sans images pour se représenter les objets, et les proposer à la volonté. Les personnes les moins intelligentes comprendront sensiblement cette vérité, en remarquant ce principe de philosophie, que, dans toute sorte de connaissance, il faut que l'objet soit uni à l'entendement, ou par lui-même, ou par quelque image qui nous le représente. C'est ce que saint Augustin appelle *imagines corporum*, les images des corps. Ainsi que nous voyons un objet représenté dans un miroir, non par lui-même, mais par une image parfaite que la nature forme et que l'art ne saurait imiter entièrement : de même, nos sens reçoivent les images des objets qu'ils connaissent ; ces images passent dans notre esprit et s'unissent à lui, en lui représentant les objets d'une manière intellectuelle. On peut conclure de ce principe et de l'expérience que l'on en fait tous les jours, que les objets ne peuvent être unis par eux-mêmes à notre entendement, mais seulement par leurs images, que l'on appelle *espèces, idées*, *représentations*. Il n'y a que la nature divine qui s'unit immédiatement et sans images à l'entendement des Bienheureux qui voient Dieu tel qu'il est en soi : c'est en cette claire vue de Dieu que consiste leur souveraine félicité. Ils possèdent Dieu, et non pas une idée de Dieu. Toute la Divinité comme vérité remplit tout leur entendement, et comme bonté elle remplit toute leur volonté. De telle sorte qu'un Bienheureux est rendu tout divin par la plénitude de la Divinité, selon cette admirable expression de saint Paul : *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei (Eph.*, III, 19)... Mais de tous les objets créés, il n'y en a pas un, quelque excellent qu'il soit, qui puisse s'unir à notre entendement autrement que par son image et par son idée ; et lorsque Dieu ne se fait pas voir à l'homme par lui-même, nous ne pouvons le connaître

que par les espèces et les images qui le représentent. C'est aussi par des espèces que nous nous représentons les Anges et les choses spirituelles...

» Il en est donc de la contemplation comme de toutes les autres connaissances. « La contemplation, dit saint » Thomas, en cette vie, ne peut être sans idées : car c'est » le propre de l'homme de ne connaître, même les choses » intelligibles, que dans des images sensibles, comme » dans des miroirs qui les représentent : ce qui ne se » vérifie pas seulement dans les connaissances natu- » relles, mais encore dans les choses que nous connais- » sons par révélation. Cela a fait dire à saint Denys » (*Cœl. Hier.* C. 1), que la lumière divine nous élève » par sa vertu à la vue plus pure d'un simple rayon, » c'est-à-dire à la contemplation très simple et très spi- » rituelle de la vérité intelligible, que Dieu veut nous » communiquer (2. 2. q. 180, a. 5, ad 2). » Telle est la contemplation des prophètes : ils voient les choses les plus éloignées ou connaissent les vérités les plus sublimes de la Religion ; mais ils ne découvrent rien sans idées et sans images. « Les prophètes, dit saint Thomas, » ne voient pas dans l'essence divine les vérités des » choses qu'ils voient, mais en des figures qui les leur » représentent à travers une lumière, que Dieu leur » communique, et qui est proportionnée à leurs forces. » C'est pourquoi, d'après saint Denys, la théologie toute » sage appelle vision divine celle qui montre quelque » image et quelque ressemblance de Dieu, autant que » les choses corporelles peuvent représenter celles qui » ne le sont pas (2. 2. q. 173, a. 1). »

» Il est vrai que, quand Dieu veut faire voir des choses extraordinaires et relevées, c'est lui-même qui en imprime les images dans l'entendement. D'après saint Thomas (2. 2. q. 173, a. 2), on peut recevoir en deux manières les espèces qui servent à connaître les objets. — Premièrement, nous les recevons par les sens

et nous les conservons dans l'imagination : puis, les unissant ensemble, nous formons le raisonnement : comme nous unissons les lettres pour en former des mots, ainsi nous rassemblons les images que nous avons conservées, pour nous représenter les objets dans la méditation ou dans la contemplation ordinaire. — Mais quand Dieu, pour favoriser une âme, veut lui faire connaître les choses d'une manière plus noble, il dispose et il range lui-même ces espèces dans l'imagination : c'est ainsi que saint Pierre, dans un ravissement, vit un linge qui descendait du ciel rempli de toute sorte d'animaux, et que Dieu révéla à saint Jean les mystères de l'Apocalypse. Outre ces espèces qui sont reçues par les sens et que Dieu range dans l'esprit, Dieu produit encore immédiatement des idées particulières, qui n'ont pas passé par les sens, ni par l'imagination, plus pures et plus parfaites, quand la contemplation et la prophétie sont plus relevées, et qu'elles sont purement intellectuelles : cette grâce singulière fut accordée à Adam encore innocent...

» L'entendement ne peut donc rien connaître sans idées, parce que les objets ne peuvent s'unir immédiatement à l'esprit. D'ailleurs, les choses divines sont trop éclatantes pour être vues à découvert ; il faut qu'elles soient comme cachées sous des voiles qui les tempèrent. C'est ce que saint Thomas nous apprend (2. 2. q. 174, a. 2), après saint Denys (*Cœl. Hier.* C. 1). S'il arrive quelquefois que les personnes d'oraison se trouvent sans aucune idée, ni des perfections divines, ni des mystères de la Religion, ni des vertus chrétiennes, elles doivent être persuadées qu'elles sont dans une pure et très dangereuse oisiveté (1). »

Il ne faudrait pas cependant prendre le change sur la pensée du célèbre théologien que nous venons de citer.

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 1, c. 9, par le P. Antonin Massoulié, docteur en théologie, des Frères-Prêcheurs.

L'âme peut fort bien paraître oisive, sans l'être en réalité, soit qu'elle passe dans la période des épreuves passives, soit qu'elle entre dans une région spirituelle supérieure. En ce cas, la contemplation existe ; elle est très pure et très simple, par là même imperceptible, mais jamais sans idées (II, 19, 29).

7. D. En quoi consistent *les lumières si abondantes, si pures et si vives*, que l'âme reçoit dans la contemplation extraordinaire ?

R. La contemplation extraordinaire a pour principe immédiat et prochain une lumière surnaturelle peu commune. La lumière de la foi suffit, il est vrai, avec un secours surnaturel, pour considérer et aimer la vérité révélée; néanmoins, pour pénétrer plus avant dans la connaissance et l'amour du souverain Bien, nous avons besoin d'une lumière plus abondante, plus pure et plus vive. Les dons du Saint-Esprit nous sont alors accordés dans une large mesure (1). Quelquefois même c'est une lumière divine d'un ordre supérieur comme nous le verrons en son lieu (II, 49 50).

8. D. En quoi consiste la *région spirituelle supérieure* où l'âme est introduite dans la contemplation extraordinaire ?

R. La contemplation ordinaire connaît son objet comme dans un miroir matériel et imparfait. La contemplation extraordinaire se sert d'un miroir surnaturel très précieux; elle pénètre son objet d'une manière plus

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 1, a. 6, n° 4: Contemplatio infusa procedit ab aliquo supernaturali lumine, puta Intellectus, vel Sapientiæ, quæ sunt dona Spiritus sancti... D. Th. 2. 2. q. 10, a. 2, ad 2, dicit: quod Intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perceptio divinorum. Et 2. 2. q. 8, a. 1, dicit: Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet et istud lumen supernaturale homini datum, vocatur donum intellectus.

intime, soit en raison d'une lumière plus abondante et plus vive, soit à cause des espèces intelligibles plus pures et plus sublimes (1). L'âme est alors élevée dans une *région spirituelle supérieure*, car elle atteint en quelque sorte les choses spirituelles en elles-mêmes et dépouillées de tout alliage étranger, ce qui constitue évidemment un phénomène exceptionnel et en dehors des lois ordinaires de la divine Providence (2).

9. D. Pourquoi dit-on que la contemplation extraordinaire est un regard *excessivement* simple et *ardemment* affectueux ?

R. Parce que c'est une manière très parfaite et très douce de connaître et d'aimer les choses divines. Dans la contemplation extraordinaire, une communication plus complète et plus éminente des dons du Saint-Esprit nous élève à un degré supérieur et tout à fait exceptionnel de lumière, d'amour et de suavité (3). D'après

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* nº 6 : Contemplatio acquisita ab aliquibus dicitur *speculatio*... tanquam *in speculo materiali* speculatur, ac proinde non tam puras ac nitidas aspicit veritates, at potius obnubilatas ; cum tamen eas contemplatio infusa in sua puritate et charitate videat. Quod exemplo diversæ contemplationis angelicæ et humanæ declaratur, nam tum ratione clarioris luminis, immediate vel mediate recepti ab ipso fonte luminis, tum etiam ratione perfectiorum aut imperfectiorum specierum, contemplatio in superioribus est perfectior, et in hominibus inferioribus imperfectior.

(2) D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, a. 2: In his, quæ supra rationem sunt, perficit fides, quæ est inspectio divinorum in speculo et ænigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est. — Et *Ibid.* dist. 35, q. 2, a. 2, quæst. 1 : Si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 1, a. 4, nº 8: Infusa contemplatio, tam in modo cognoscendi et penetrandi divina, quam in affectibus lucis, amoris, et suavitatis, est plenior et eminentior quam acquisita. Nam quantum ad primum contemplatio infusa procedens a dono sapientiæ vel intellectus, expeditius, fortius, et suavius procedit, quam acquisita. Quantum ad secundum etiam certum est, quod contemplatio infusa multo majorem lucem, amorem, et suavitatem causat, quam acquisita.

saint Thomas, plus une vertu est élevée et plus les objets auxquels elle s'étend sont nombreux. C'est pourquoi le don de sagesse est supérieur à la vertu intellectuelle de sagesse: ce don, en effet, nous rapproche davantage de Dieu, en nous unissant à lui d'une manière plus intime (1). Plusieurs reçoivent le don de sagesse dans un degré plus élevé, soit pour contempler plus profondément les vérités divines et célestes et les expliquer aux autres, soit pour se diriger eux-mêmes et pour diriger les autres d'après les lois divines. Ce degré de sagesse n'appartient pas à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante; l'Esprit-Saint le distribue, comme il lui plaît (2). Plus cette communication du don de sagesse et des autres dons du Saint-Esprit est abondante, plus la contemplation est simple et affectueuse (II, 31-41).

10. D. En quoi la contemplation extraordinaire ressemble-t-elle à la contemplation ordinaire?

R. La contemplation extraordinaire ressemble à la contemplation ordinaire en plusieurs points:

1° Toutes deux exigent des actes de l'intelligence et de la volonté: la contemplation, quelque parfaite qu'elle soit, est toujours une élévation de l'âme à Dieu par un regard simple et affectueux fixé sur quelque vérité divine.

2° Pour l'une comme pour l'autre, il faut un secours

(1) D. Th. 2. 2. q. 45, a. 3, ad 1: Quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit... Unde... sapientia quæ est donum, est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum.

(2) D. Th. *Ibid.* a. 3, c.: Quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum; et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria, et cognoscunt, et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas, non solum seipsos, sed etiam alios ordinare; et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem... Spiritus sanctus distribuit prout vult.

efficace de Dieu, et certaines dispositions dans le sujet.

3° Toutes deux ont pour objet principal Dieu et ses infinies perfections, et pour objet secondaire tout ce qui se rapporte à Dieu. Cependant, la contemplation extraordinaire peut aller plus loin que la contemplation ordinaire ; car Dieu y communique quelquefois des vérités qui n'ont pas encore été révélées, ou bien des circonstances qui ne l'ont pas été.

4° L'une et l'autre ont pour fin l'union à Dieu et produisent en nous des effets infiniment précieux : le recueillement, la quiétude, la lumière, la force, la suavité, le mépris du monde, l'imitation de Jésus-Christ, et des vertus souvent héroïques; néanmoins ces effets sont beaucoup plus surnaturels et plus étendus dans la contemplation extraordinaire.

Il y a cependant plusieurs différences entre ces deux sortes de contemplation. Nous ne ferons ici que rappeler ce que nous expliquons ailleurs plus en détail.

La contemplation ordinaire suppose le travail ; elle ne s'acquiert que peu à peu et par degrés ; elle ne se conserve et ne se perfectionne que par l'exercice assidu de la méditation. La contemplation extraordinaire ne dépend pas de l'industrie humaine, mais de la seule bonté de Dieu, qui la donne à qui il lui plaît. — La foi et les autres vertus théologales, et même très probablement les dons du Saint-Esprit à un certain degré (I,128), sont les principes de la contemplation ordinaire. Les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit à un degré éminent, ou quelque grâce gratuitement donnée, élèvent les âmes à la contemplation extraordinaire. — On ne contemple dans la voie commune que par des espèces acquises par les sens. Dans la contemplation extraordinaire, si les espèces sont acquises par les sens, elles sont au moins surnaturelles dans leur application ou dans leur combinaison, quelquefois même Dieu en produit de nouvelles qui ne passent point par les sens et

qui sont infuses, ce qui élève l'âme à l'acte de pure intelligence, acte sans comparaison plus parfait et plus lumineux. — Néanmoins, malgré toutes ces prérogatives incontestables de la contemplation extraordinaire sur la contemplation ordinaire, on peut dire qu'il n'y a de différence que dans la manière d'opérer. L'essentiel, c'est-à-dire *l'union à Dieu*, reste et demeure le but et le partage de l'une comme de l'autre de ces deux contemplations.

11. D. La contemplation extraordinaire ressemble-t-elle en quelque point à la contemplation naturelle des Anges ?

R. Cela arrive quelquefois. — Dieu a donné aux Anges, dès l'instant de leur création, toutes les idées ou espèces intelligibles qui forment leur science naturelle et complètent leur faculté de connaître : toutes ces idées ont été imprimées et demeurent présentes dans les esprits angéliques, afin que par elles ils soient capables de saisir tout ce qu'ils peuvent naturellement comprendre (1). — Dans la contemplation extraordinaire il y a quelque chose d'analogue. Il arrive parfois que les espèces intelligibles sont infuses (II, 5, 6), et alors c'est une sorte de contemplation angélique.

« L'homme, dit saint Thomas, peut être élevé, même dans l'état actuel de nature déchue, à cette contemplation naturelle des Anges, et au-dessus de la nature de l'homme, par un secours extraordinaire de la grâce, comme il arrive dans les contemplatifs, qui sont jugés

(1) D. Th. 1 p. q. 56, a. 2, c. : Unicuique spiritualium creaturarum (id est, Angelorum) a Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium... secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognoscerent. — Et *Ibid.* q. 65, a. 2, c. : Potentia... in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

dignes de recevoir des révélations divines; grâce qui fut accordée, à plus forte raison, à Adam dans l'état d'innocence (1). Adam, dans l'état d'innocence, où la grâce était plus parfaite, connaissait Dieu par une inspiration intérieure, qui était un rayon de la divine Sagesse imprimé dans son entendement, et non pas une idée prise des créatures. Ainsi, l'homme innocent connaissait Dieu et les choses divines de deux manières : l'une, par l'inspiration divine qui lui était commune avec les Anges; l'autre, par les images sensibles, ce qui est le propre de l'homme... Adam était semblable à l'Ange dans la contemplation où il était élevé par la grâce (2).

(1) D. Th. in 2, dist. 23, q. 2, a. 1, c.: Ad modum qui est naturalis Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ; sicut in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur, et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiæ. — Cette doctrine de saint Thomas est celle de la tradition mystique: S. Dion. areop., S. Aug., etc. — S. Bern. *Serm. in Cant.* Serm. 52: Sed moriatur anima mea morte etiam, si dici potest, angelorum, ut præsentium memoria excedens, rerum se inferiorum corporeorumque non modo cupiditatibus, sed et similitudinibus, exuat, sitque ei pura cum illis conversatio, cum quibus est puritatis similitudo. Talis, ut opinor, excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur. Rerum etenim cupiditatibus vivendo non teneri, humanæ virtutis est, corporum vero similitudinibus speculando non involvi, angelicæ puritatis est. — Dion. cart. *De contempl.* L. 1, a. 12. Inter mentem angelicam et humanam ista assignatur distinctio quod mentes angelicæ ac supernæ simplici apprehensione atque intuitu veritatem conspiciunt. Mens autem humana ad simplicis veritatis intuitum quodam processu ac discursu ex multis proficitur ac pertingit... Sed hoc locum habet in contemplationibus, ad quas ab inferiori per rationis inquisitionem ac studium pervenitur; non autem in contemplationibus sublimioribus, quæ Spiritu sancto desuper radiante cœlitus infunduntur. Deo mentem supernaturaliter tangente, ungente ac illustrante. Nempe in talibus habet se mens humana angelico modo, et a magno Dionysio deiformis vocatur, quia simplici ictu ac cœliformi conspectu veritatem dignoscit.

(2) D. Th. q. 18, *de Veritate*, a. 2, c.: Ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiæ, ut Deum cognosceret per inspirationem divinam ex irradiatione divinæ Sapientiæ, per quem modum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una, qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia, qua cognoscebat Deum

Cette contemplation angélique de l'homme peut revêtir un caractère de perfection tout exceptionnel. L'âme, dans ce cas, se passe du concours de l'imagination et des *fantômes (phantasmata)*, comme il est arrivé à Adam durant son sommeil mystérieux, et qu'il arrive encore à quelques âmes privilégiées aux plus hauts degrés de l'union extatique. La possibilité du fait paraît incontestable aux meilleurs théologiens : la seule question débattue entre quelques scolastiques et les mystiques repose sur la réalité du fait (1). On ne sera pas fâché de

conformiter nobis per sensibiles creaturas. — *Ibid.* ad 4 : Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam.

(1) D. Th. q. 13, *de Veritate*, a. 2, ad 9 : Alio modo... fit extasis... cum aliquis etiam actu ab usu sensuum abstrahitur, ad aliqua supernaturaliter videnda. Videtur autem supernaturaliter præter sensum, et intellectum, et *imaginationem*... Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum *per aliquas intelligibiles immissiones*, quod est proprie Angelorum ; et sic fuit extasis Adæ.

Dion. cart. *in com. de myst. theol.* a. 8. Quid in ista contemplatione conferrent phantasmata, quoniam jam apex mentis soli increatæ luci intentus est et unitus per theorica lumina, per Sapientiæ radium, per impressiones deificas ? Rursus eodem dixit capitulo (S. Dionysius. C. 1, myst. theol.) : Omnium causa solis incircumvelate et vere apparet transcendentibus omnia immunda et materialia, et omnes animos supercœlestes. Audis quod ait *incircumvelate*, id est, sine sensibilium formarum velamine ? Et si oportet in hac intuitione etiam angelicas purissimas mentes transcendere, quomodo non magis vilia et materialia ista phantasmata ? Adhuc autem, si sine phantasmate nequit mens humana quidquam cognoscere, quomodo vera sunt quæ de anagogica ac pure mentali contemplatione et superna illustratione sancti locuti sunt et scripserunt. Cur beatissimus David cæteris præfertur prophetis, qui imaginarias visiones sortiti sunt, cum ipse anagogice et pure immaterialiter, sine phantasmatum velamento, divina prævidit mysteria, et sacra cognovit abscondita : *Incerta*, inquiens, *et occulta Sapientiæ tuæ manifestasti mihi ?* Adverte et perspice quod secundo Regum libro loquitur de seipso : *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam, sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat, et sicut pluvis germinat herba de terra.*

Suarez, *de Relig.* L. II, c. 14, n° 4 : Fatentur omnes theologi, non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis, in quo intelligibile contempletur sine ullius sensus *cooperatione*. Ratio a priori est, quia hæc necessitas cooperationis phantasiæ, dum intellectus noster ope-

connaître l'opinion de Bossuet sur cette matière. « On met en question, dit-il, s'il peut y avoir un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible ; et il n'est pas incroyable que cela puisse être, pendant certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation, et exercés durant un long temps à tenir leurs sens en règle: mais cet état est fort rare (1). » Nous reviendrons en parlant de l'union extatique sur cette suppression du concours de l'imagination (II, 237).

12. D. La volonté peut-elle produire des actes sans aucune opération de l'intelligence ?

R. « Le désir, dit Massoulié, que quelques mystiques ont eu d'élever l'amour de Dieu, et d'en persuader aux autres la nécessité, la facilité et la perfection, les a fait tomber dans cette erreur, de croire qu'il peut y avoir un amour de Dieu sans connaissance (2) ; ils se sont expli-

ratur, non est tam essentialis vel intrinseca, ut repugnet impediri divina virtute, et confortari intellectum hominis ad operandum sine ullius sensus interni vel externi cooperatione. Antecedens patet, quia illa cooperatio phantasiæ est realiter distincta ab operatione intellectus, et non est causa per se illius, sed ad summum solet esse occasio vel excitatio quædam ex parte objecti, et sæpe est potius quasi effectus ; nam postquam intellectus jam est informatus specie abstracta a phantasmatibus, et illa utitur, secum rapit imaginationem ad cooperandum, neque alius modus dependentiæ ibi excogitari potest; in illis autem nulla apparet intrinseca dependentia, sed est sympathia quædam naturalis potentiarum, quam Deus potest facile impedire.

Card. Bona. *Via compendii ad Deum.* C. X, nº 1 : Dividitur (contemplatio infusa) in puram et mixtam. Mixta nuncupatur quando intellectus contemplans ab operatione phantasiæ dependet. Pura, cum sine interventu phantasmatum exercetur. Hæc difficilis est, et admodum rara, et communiter a scholasticis negatur *(ejus realitas, non possibilitas)* ; admittitur tamen a Sanctis et mysticis scriptoribus, ut diffusissime probant Sandæus (*Theol. myst.* L. I, comm. 12), et Thomas a Jesu (*De cont. div.* L. V, c. 1, et seqq.).

(1) *De la connaissance de Dieu et soi-même.* Chap. 3, § 14.

(2) Parmi les auteurs mystiques tombés dans cette opinion singulière, on cite S. Bonaventure ou plutôt l'auteur de la Théologie mystique qu'on lui attribue, Jean Gerson, Simon de Bourg-en-Bresse, etc... Alvarez de Paz, sans admettre absolument cette opinion, défend fortement ceux qui la soutiennent.

qués de manière à faire croire que, dans une parfaite contemplation, les opérations de l'entendement étant suspendues, la volonté ne laissait pas d'être dans une pleine liberté de produire ses actes, et qu'ainsi il pouvait y avoir un amour sans aucun objet connu. Bien qu'en cette vie mortelle, où nous ne marchons qu'à travers les ombres de la foi, on puisse aimer Dieu plus parfaitement qu'on ne le connaît (I, 255), qu'on n'ait pas besoin de beaucoup de raisonnement pour s'exciter à aimer une bonté infinie, et qu'enfin il soit plus expédient de diminuer l'ardeur de nos passions, que d'augmenter nos lumières; néanmoins, il est impossible, absolument parlant, qu'il y ait un amour sans connaissance, et d'aimer un objet qu'on ne connaît point. Saint Augustin établit ce principe indubitable: « Nul ne peut aimer une chose qui lui est entièrement inconnue (L. X. *de Trin.* C. 1, 2). » Il est vrai, dit ce Père, qu'on peut aimer une chose qu'on n'aura jamais vue; mais il faut que l'esprit s'en forme quelque idée, et qu'il en représente la beauté, la grandeur, et la perfection à la volonté, afin qu'elle puisse l'aimer; parce que la volonté étant une puissance aveugle, il faut que l'entendement lui présente un objet où elle puisse se porter. La volonté, dit saint Thomas, n'est par elle-même qu'une pure inclination: une inclination ne peut être tout ensemble et par elle-même et pour elle-même; elle a besoin d'un objet (1 p. q. 80, a. 1).

» Il faut, d'après saint Denys, distinguer dans tous les êtres, la nature, l'inclination, et la fin; ces trois choses ont une liaison nécessaire: chaque nature a son inclination, et par son inclination elle tend à sa fin. Dans les êtres privés de connaissance, cette inclination vient du fonds de leur nature; dans les animaux, elle vient d'une connaissance imparfaite qui leur est naturelle; dans l'homme, elle procède d'une connaissance parfaite. Et parce que les effets portent l'impression de leur prin-

cipe, la connaissance de l'homme n'est pas seulement d'un bien sensible, comme celle des animaux, mais encore d'un bien spirituel et divin. C'est pourquoi la volonté éclairée par l'entendement se porte à ce bien universel purement intelligible, qui est Dieu. Le même ordre qui est entre les facultés, est aussi entre leurs actes, et comme l'entendement précède la volonté, la connaissance qui est l'acte de l'entendement précède l'amour qui est l'acte de la volonté. Ce principe n'est pas seulement vrai dans l'ordre de la nature, il l'est en Dieu même, et c'est par ce principe que saint Augustin, saint Thomas, et toute la théologie, expliquent le mystère de la Trinité, autant qu'il est possible à l'esprit humain (1 p. q. 27, a. 3, ad 3). Nous adorons en Dieu deux processions éternelles : la première est celle du Verbe, qui procède par la connaissance du Père ; la seconde est celle du Saint-Esprit, l'amour incréé, qui procède du Père et du Verbe, parce qu'il est impossible que l'amour soit sans connaissance. Une connaissance infinie en Dieu est suivie d'un amour infini.

» Pour revenir à la contemplation, il n'y en a pas de plus sublime que celle de la vision de Dieu dans le ciel, où Dieu s'unit immédiatement à la volonté des Bienheureux, et néanmoins l'amour béatifique suppose la lumière de gloire : si la volonté se porte alors vers Dieu avec tant d'ardeur, c'est que l'entendement le lui fait voir avec cette lumière tel qu'il est en lui-même. Sur la terre, il n'y a donc point de contemplation où l'âme ait des sentiments de crainte, d'espérance ou d'amour pour Dieu, sans qu'en même temps elle ne se représente à l'esprit ses menaces, ses promesses ou ses bontés : et Dieu, à qui nous devons attribuer tout le bien qui est en nous, et qui conduit les âmes selon la condition de leur nature, ne touche jamais le cœur qu'il n'éclaire l'intelligence. S'il remuait la volonté sans éclairer l'entendement, il ferait en quelque sorte violence à la volonté,

parce qu'il faudrait qu'il la transportât d'un objet à un autre, sans qu'elle agît par elle-même, puisque l'entendement ne lui montrant aucun objet, elle ne saurait de quel côté se tourner, elle serait portée d'un objet à un autre d'une manière purement passive, ce qui est une erreur manifeste (D. Th. 3, *cont. Gent.* c. 88). Dieu qui, selon les lois de sa Providence, conserve les choses et les perfectionne sans les détruire, éclaire donc l'esprit en même temps qu'il meut et qu'il touche la volonté (1). »

13. D. Comment faut-il expliquer ce que dit saint Denys de la cessation de toute opération intellectuelle dans la contemplation ?

R. L'intelligence, comme nous l'avons expliqué dans la réponse précédente, ne cesse jamais d'agir dans la contemplation. Saint Denys ne contredit pas cette vérité : il affirme seulement que les opérations intellectuelles se font quelquefois d'une manière très simple et très parfaite, à la façon des Anges. Il suffit de lire en entier le passage du saint docteur pour s'en convaincre. « Il y a parmi nous, dit-il, des esprits appelés à une semblable grâce, autant qu'il est possible à l'homme de se rapprocher de l'Ange : ce sont ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, entrent en union intime avec l'ineffable lumière. Or, ils ne parlent de Dieu que par négations : et c'est hautement convenable ; car, en ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité, que Dieu est la cause de tout ce qui est, tant son être l'emporte sur les autres (2). » Il y a donc, dans cette sublime contemplation, cessation d'opération intellectuelle, en ce sens que l'âme n'est point en quête d'objet à contempler ; mais,

(1) *Traité de la véritable oraison.* C. 10.
(2) *Noms divins.* C. I, nº 5. Trad. de Mgr Darboy.

on doit le reconnaître, par le fait même qu'elle contemple un objet surnaturellement présent à son intelligence, elle exerce une action intellectuelle.

Le P. Joseph de Jésus-Marie, carme déchaussé, dans son opuscule intitulé : *Ascension de l'âme à Dieu* (L. I, c. 33), explique très bien ce passage de saint Denys : « Il n'est pas vrai, dit-il, que saint Denys nie toute opération intellectuelle dans la contemplation. Il nie celle qui empêche l'opération divine, c'est-à-dire l'opération du raisonnement, mais non celle de la foi, qui dispose l'âme à l'illumination divine. Car si Dieu n'était pas exprimé de cette manière sur la table rase de l'âme, elle ne serait pas occupée en Dieu, ni disposée à recevoir son action ; elle demeurerait dans l'oisiveté, et comme abandonnée : le démon profiterait de cette oisiveté pour suggérer des illusions (1). »

La plus sublime contemplation n'est donc pas exempte d'opération intellectuelle. Cette connaissance, à la vérité, est si spirituelle, si délicate, si pure, que l'âme ne s'en aperçoit pas et qu'elle ne peut s'en souvenir, mais cela ne prouve pas qu'il n'y ait aucune opération. L'âme agit alors dans son fond le plus intime, dans son centre (II, 14) ; elle s'élève au-dessus de la manière ordinaire de connaître (II, 5) par des actes directs et non discursifs (II, 19) ; le divin objet qui la captive dans la *divine ténèbre* (II, 23-27) est bien plus aimé et senti que connu (II, 71) ; du reste, elle est si absorbée en Dieu par les affections qu'elle n'est pas capable de réfléchir sur ses opérations intellectuelles, et voilà pourquoi, revenant à elle-même, elle ne se rappelle pas avoir eu aucune connaissance : les actes les plus délicats et les plus simples de l'intelligence, bien que très réels, passent inaperçus au milieu des jouissances absorbantes de la volonté. « Il semble, dit Bossuet, selon les principes

(1) Cf. *Analecta J. P.* Livre XLI, col. 1583.

qu'on a posés ailleurs, que cette oraison, par sa grande simplicité, soit moins aperçue en elle-même que dans ses effets (1). » Or, les effets de cette contemplation se produisent surtout dans la volonté par les embrasements du divin amour (I, 176). Telle est la cause de l'inexactitude où sont tombés quelquefois certains auteurs mystiques (2).

14. D. Que faut-il entendre par les opérations de la cime ou du centre de l'âme ?

R. Ce sont les opérations les plus élevées de l'âme (3). Quelques explications à ce sujet ne seront pas inutiles.

D'après le P. Honoré de Sainte-Marie et la plupart des auteurs mystiques, on peut distinguer dans notre âme trois sortes d'opérations (4). — Premièrement, les opérations de la partie inférieure. On les appelle *sensi-*

(1) Bossuet. *Instruction sur les états d'oraison*. L. 7, § 16.

(2) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst*. Venetiis. 1722. Tr. 2, c. 14, n° 129. Erroneum est dicere quod in passiva et infusa contemplatione voluntas amet Deum, et intellectus nihil cognoscat... n° 130. Causa prædicti erroris deduci potest ab effectibus, quos anima percipit in his supernaturalibus infusionibus; quia cum Deus incomprehensibilis sit, quanto magis intellectus in ejus contemplatione elevatur, tanto amplius in ejus incomprehensibilitate absorbetur; et eo sublimius extollitur, quo simplicior et imperceptibilior redditur... Cum autem potentia affectiva, ut est voluntas, in sui operatione sit longe palpabilior quam operatio intellectus, in ea enim ignis infusi amoris clare percipitur; lumen vero intellectus tanquam delicatius et sublimius vix cognoscitur. Quamobrem falso putant voluntatem amare, et intellectum nihil cognoscere, et hoc interest magistrum non ignorare.

(3) D. Th. in 2, dist. 39, q. 3, a. 1, c.: Oportet quod in anima rationali, quæ Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita... et talis virtus *intellectus* vocatur, secundum quod est in speculativis... et hæc virtus *scintilla* convenienter dicitur. — *De verit*. q. 16, a. 2, ad 3: Secundum diversas distinctiones animæ, *vertex* animæ diversimode accipitur... Ratio superior dicitur *vertex*: ulterius distinguendo rationem in naturale judicium et rationis deliberationem, naturale judicium dicitur esse *vertex*.

(4) Cf. Honoré de Sainte-Marie. *Traduction des Pères*, etc. T. 1, P. 2, D. 1, § 2.

tives, parce qu'elles s'exercent au moyen des sens extérieurs et intérieurs. La connaissance que l'âme acquiert par les sens meut l'appétit sensitif qui est composé de deux parties : l'une se nomme concupiscible, l'autre irascible. — Secondement, les opérations de la partie supérieure de l'âme en tant qu'elle tire une connaissance d'une autre s'appelle *raison* ; si l'âme embrasse la vérité d'un simple regard, c'est *l'intellect*. A ces deux modes de connaître correspond l'appétit raisonnable (1). — Troisièmement, les opérations de la partie supérieure de l'âme, non pas en tant qu'elle raisonne, ou qu'elle connaît par l'usage des sens, mais en tant qu'elle contemple les choses divines, en s'élevant au-dessus de la manière ordinaire de connaître (II, 5), se nomment *intelligence;* si l'âme juge des choses divines au moyen des causes premières et des raisons les plus sublimes, c'est la *sagesse* (2), connaissance excessive, *notitia excessiva*, d'après le B. Albert le Grand (3). A l'intelligence

(1) D. Th. 1 p. q. 59, a. 1, ad 1 : Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectus.

(2) D. Th. 1 p. q. 79, a. 10, ad 2 : Boetius accepit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis. — 2. 2. q. 45, a. 3, c. : Augustinus dicit (*De Trin.* lib. 12, c. 14), superior pars rationis sapientiæ deputatur... Superior autem ratio, ut ipse (in eodem lib. c. 7, in fine) dicit « intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis, et consulendis ; » conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur ; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus. — Dion. cart. *De contempl.* L. 1, a. 5 : Eadem vis dicitur ratio, in quantum est discursiva ; intellectus, in quantum est simplici apprehensione intuitiva ; intelligentia quoque, in quantum est divinorum ac superaltissimæ deitatis contemplativa. Rursus eadem vis appellatur voluntas, in quantum est boni intellecti appetitiva : quæ etiam, in quantum respectum habet ad summum divinumque bonum *apex principalis affectivæ* potest vocari.

(3) B. Albertus Magn. *Comp. theol. verit.* L. 5, c. 56. Contemplatio (acquisita) incipit a sensu, et pervenit ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem, et de ratione ad intellectum, et de

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

et à la sagesse, modes suprêmes d'opérations, où il sera facile de reconnaître l'influence des dons du Saint-Esprit du même nom, correspond l'appétit spirituel. Les auteurs mystiques appellent indistinctement ces derniers modes d'opérations de l'intelligence et de la volonté : *cime, intime, fond le plus intime, centre de l'âme, pointe de l'esprit, faculté spirituelle, simple intelligence* (1).

Il va sans dire qu'on doit laisser de côté la signification vulgaire de ces mots « cime, centre ; » l'âme n'a point de parties, puisqu'elle est spirituelle. Ce ne sont pas non plus des facultés différentes qui opèrent dans ces divers degrés ; ce sont les mêmes facultés qui produisent des actes plus ou moins purs et parfaits. Nous ferons remarquer avec saint François de Sales que la connaissance de ces degrés « est grandement requise pour entendre tous les traités des choses spirituelles (2). »

intellectu ad intelligentiam, et de intelligentia ad sapientiam, sive notitiam excessivam, quæ incipit hic in via, et consummatur in gloria.

(1) « Enfin, dit S. François de Sales, il y a une certaine eminence et supreme pointe de la raison et faculté spirituelle .. Or, cette extremité et cime de nostre ame, cette pointe supreme de nostre esprit, est naïvement bien representée par le sanctuaire ou maison sacrée (*Traité de l'amour de Dieu*, L. 1, c. 12). — Surin définit ainsi le centre de l'âme. « Il n'est pas différent de l'intime. Mais pour rendre ceci sensible, servons-nous d'une comparaison, et imaginons-nous que l'âme est un globe. L'intime sera dans le centre où le feu de l'amour divin est allumé. Allant du centre à la circonférence, on trouvera d'abord ce que nous avons appelé le fond, les puissances intellectuelles, ensuite les sens, et enfin le corps... Il ne faut pas confondre le fond avec l'intime qui est plus profond et plus imperceptible et qui sert de cabinet à l'Epoux céleste (*Catéchisme spir.* P. 5, c. 4). » D'après le P. Surin, le fond correspond au second mode d'opération dont nous avons parlé ; pour exprimer le centre de l'âme les auteurs disent le fond le plus intime. — Denys-le-Chartreux emploie souvent l'une et l'autre de ces expressions : apex voluntatis, vertex intelligentiæ (*De fonte lucis*, a. 14), apex mentis (*In com. de myst. theol.* a. 8). — Pierre de Poitiers, capucin, est peut-être l'auteur qui a donné le plus d'explications sur la matière que nous traitons ici. Cf. *Jour mystique*. L. 3, Tr. 6.

(2) *Traité de l'amour de Dieu*. L. 1, c. 12.

Boudon et d'autres font la même observation (1), et il suffit pour s'en convaincre de lire quelque peu les auteurs mystiques (2).

15. D. Comment faut-il entendre plusieurs expressions des auteurs mystiques approuvés qui semblent indiquer que l'âme est *purement passive* dans la contemplation extraordinaire ?

R. Il est facile d'expliquer ces expressions par le contexte et par l'ensemble de leur doctrine. Ainsi, quand ces auteurs disent que l'âme doit annihiler ses actes pour arriver à l'union divine, ils veulent parler des opérations délibérées faites par le raisonnement, ou par

(1) Boudon. *Régne de Dieu en l'oraison mentale*, c. 15 : « Il faut soigneusement établir trois étages en l'âme, deux en la partie raisonnable, et un en l'appétit sensitif ; et ne pas se contenter, quand on parle de la partie raisonnable, de l'appeler simplement supérieure, pour dire suprême, et quand il est question de marquer la cime de l'esprit. »

(2) Nous croyons devoir citer ici un beau passage de Louis de Blois. Nous le faisons d'autant plus volontiers qu'on y retrouvera avec les termes qui expriment le centre de l'âme, une explication aussi complète que possible des opérations qui y correspondent. — Pauci supra vires suas naturales assurgunt (et certe nullus propria industria per seipsum illas transcendere potest, sed solus Deus hominem perseveranter humiliterque orantem, et facientem quod in se est, super eas evehit) ; pauci *supremum affectum*, et *simplicem intelligentiam*, *apicem*que *spiritus*, atque *occultum animæ fundum* norunt. Imo vero plerisque vix persuadere posset, *hunc fundum* in nobis esse. Ipse enim longe interior sublimiorque est quam sint tres vires superiores ; nam virium illarum est origo. Omnino simplex, essentialis, atque uniformis est. Itaque in eo non est multiplicitas, sed unitas ; et ipsæ tres vires superiores unum sunt. Hinc summa est tranquillitas, summumque silentium, quia nunquam aliqua imago huc pertingere potest. Nos secundum hunc fundum (in quo divina latet imago) deformes sumus. *Idem fundus* qui tendit in quemdam abyssum, *cœlum spiritus* dicitur, nam in eo regnum Dei est, dicente Domino : *Regnum Dei intra vos est*. Regnum vero Dei est ipse Deus cum omnibus divitiis suis. Iste ergo *nudus* atque *indepictus fundus* supra omnia creata et supra sensus viresque omnes elevatus est, locumque ac tempus excedit, manens perpetua quadam adhæsione in Deo principio suo : est tamen essentialiter intra nos, quia *abyssus animæ*, et intima ejus essentia est. *Hic fundus*, quem lux increata jugiter irradiat, dum homini aperitur, eique illucescere incipit, valde eum afficit et allicit (*Inst. spirit.*, c. 12).

une activité naturelle qui empêcherait les communications divines. Citons, comme exemple, saint Jean de la Croix : « De peur, dit-il, d'empêcher le fruit qu'on recueille de ces sentiments, l'esprit ne doit faire aucun effort, mais demeurer dans un état passif, et incliner la volonté à donner avec liberté et avec plaisir son consentement à ces communications surnaturelles ; l'activité propre détruirait ces connaissances qui sont extrêmement délicates et faciles à perdre. Ce sont des goûts surnaturels, savoureux et agréables, que la capacité naturelle de l'entendement ne peut comprendre ni acquérir par aucune opération ; il ne peut faire autre chose que de les recevoir, lorsque Dieu l'en favorise... L'âme doit persister alors dans l'abandonnement d'elle-même aux attraits divins, dans une profonde humilité et dans une disposition passive ;... puisque toutes ces touches intérieures et surnaturelles tendent à l'union qui se fait passivement en l'âme (1). » Il suffit de lire attentivement ce passage pour comprendre que saint Jean de la Croix ne parle pas de l'anéantissement des actes dans un sens strict et rigoureux, mais uniquement de la suppression des efforts inutiles et de l'empressement naturel.

Du reste, le P. Nicolas de Jésus-Marie a répondu en quelques mots à la question qui nous occupe. « Les saints Pères et les docteurs mystiques, dit-il, affirment que, dans l'acte de cette contemplation, les opérations des puissances cessent, et que l'âme demeure alors *passive :* c'est ce qu'ils appellent repos, sommeil, silence, oubli du créé, anéantissement, etc. On peut donner plusieurs raisons de ces manières de parler. — Premièrement, parce que l'entendement et la volonté n'opèrent point par leur propre initiative, ni d'une façon

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 32.

qui leur soit connaturelle, c'est-à-dire au moyen des actes discursifs et des images des choses corporelles, mais par un procédé surnaturel et par une motion du Saint-Esprit... Secondement, c'est qu'en cette contemplation sublime l'esprit opère sans peine et sans difficulté, avec une très grande suavité... Troisièmement, parce que l'âme dans cette contemplation ne fait point de réflexion sur ses actes et ne s'aperçoit pas qu'elle agit... Quatrièmement enfin, parce qu'en cette contemplation, bien que l'âme produise véritablement un acte de connaissance, et un acte d'amour qui suit cette connaissance, néanmoins, parce qu'elle procède par voie de négation, c'est-à-dire en connaissant non pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas (ce qu'on appelle connaissance obscure, *divine ténèbre*), on dit pour cela qu'elle est privée des actes de la connaissance... Pour toutes ces raisons, dont chacune prise à part est très suffisante, saint Jean de la Croix s'est servi des façons de parler rapportées plus haut, suivant en cela l'exemple des saints Pères et des doctrines mystiques (1). »

Une observation importante trouve ici sa place. Les auteurs mystiques approuvés ont parlé sans prévoir qu'on pourrait un jour abuser de leurs écrits, comme il est arrivé au dix-septième siècle: ils s'exprimeraient aujourd'hui d'une manière plus circonspecte. Saint Thomas fait la remarque suivante dans l'ouvrage qu'il a composé pour réfuter quelques erreurs des Grecs : « S'il se trouve, dit-il, dans les écrits des anciens Pères grecs, quelques expressions qui peuvent paraître douteuses aux modernes, cela vient de ce que les erreurs qui se sont élevées contre la foi, ont donné occasion aux docteurs de l'Église qui sont venus après eux, de parler avec plus de circonspection. C'est ainsi que les Pères

(1) *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce.* C. 4, § 2.

qui ont écrit avant l'erreur d'Arius n'ont pas parlé de l'unité de la nature divine aussi clairement que les Pères qui ont réfuté cet hérétique. Il faut porter le même jugement des autres erreurs commises non seulement par les autres Pères, mais aussi par le grand docteur saint Augustin : dans les livres qu'il écrivit après l'hérésie des Pélagiens, il parle avec beaucoup plus de réserve du pouvoir du libre arbitre qu'il ne l'avait fait auparavant... C'est pourquoi, il ne faut pas s'étonner si les docteurs modernes parlent des matières de la foi, après toutes ces erreurs, avec plus d'exactitude et de précision. De sorte que, si l'on trouve dans les anciens auteurs quelques expressions qu'ils n'ont pas employées avec précaution, *on ne doit pas pour cela mépriser ou rejeter leur doctrine, mais l'expliquer avec respect* (1). »

Cette dernière pensée de saint Thomas résume toute la question et doit servir de guide dans la lecture des auteurs mystiques approuvés. On évitera ainsi l'inconvénient grave de se priver d'une source abondante d'édification et de jeter un discrédit bien immérité sur la doctrine des Saints.

16. D. Quelles sont les erreurs que l'on peut commettre en parlant des oraisons passives ?

R. Il y a deux erreurs principales en cette matière. La première, c'est d'exclure de ces oraisons passives, non seulement les actes discursifs, mais les actes directs, c'est-à-dire les mouvements intérieurs de l'âme les plus simples et les plus délicats (II, 18, 19). La seconde erreur consiste à prétendre que l'acte de la contemplation peut être continuel. Bien que ces deux erreurs, condamnées par l'Église (2), soient théorique-

(1) D. Th. *Contra errores græcorum*. Opusc. I. *Proœmium*.

(2) Propositions condamnées de Molinos : I. *Prop*. Oportet hominem suas potentias annihilare, et hæc est vita interna. — II *Prop*. Velle operari active, est Deum offendere, qui vult esse ipse solus

ment peu répandues de nos jours. il n'est pas inopportun d'en dire quelques mots, afin d'écarter les dangers d'une semblable illusion dans la pratique (1).

17. D. Comment peut-on prouver que la contemplation la plus parfaite n'est point *purement passive* ni *continuelle ?*

R. Rien n'est plus facile à établir : « Quelle contemplation plus sublime, dit Massoulié, que la vision béatifique ? Elle rend les Saints bienheureux pendant toute l'éternité ; et néanmoins... non seulement les puissances de l'âme ne sont pas privées de leurs opérations, mais leurs opérations deviennent alors très parfaites. Saint Thomas dit en termes exprès « que la béatitude est une » opération ; parce que la béatitude de l'homme est sa » dernière perfection... » Il est nécessaire que « la der-

agens : et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime. — IV. *Prop.* Activitas naturalis est gratiæ inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem : quia Deus operari vult in nobis sine nobis.

(1) Jean Rusbrock dans son traité *De l'ornement des noces spirituelles* (traduction latine de Surius, l. 1, c. 76-79), fait un tableau peu flatteur des quiétistes de son temps. Non seulement ce quiétisme est le principe et le germe de toutes les erreurs en matière de spiritualité, *omnis erroris spiritualis initium est* (c. 76), mais c'est une source féconde de vices et de désordres de tous genres, *quotquot hujus farinæ sunt, omnes vitam vivunt repugnantem charitati... Cui naturalis tantum amor inest... in quatuor ille labitur peccata, videlicet spiritualem superbiam, avaritiam, gulam, luxuriam* (C. 77). C'est vraiment quelque chose d'absurde ; parce qu'ils se sentent intérieurement dans l'oisiveté, ils se croient unis à Dieu sans intermédiaire, et se déclarent supérieurs aux commandements, aux actes de vertus et aux exercices de la piété chrétienne, trop élevés en grâce pour s'occuper de quoi que ce soit, *ob eam, quam experiuntur et in seipsis otiosi obtinent seu possident quietem, liberos sese putant et absque medio Deo unitos : neque id tantum, sed etiam transcendisse atque sublevatos se esse supra omnem Ecclesiæ cultum et exercitia, ultra præcepta Dei, supra legem et actus virtutum, qui ullo possunt exerceri modo* (C. 78). Plusieurs de ces faux mystiques se couvrent quelquefois du masque d'une vertu d'apparat pour se faire admirer, mais ce sont des âmes perverses et de vrais précurseurs de l'antéchrist ; il faut les fuir comme on fuirait le diable, car en eux tout est faux et méchant, *omnes isti perversi, et mortalium omnium multo pessimi sunt, haud secus quam ipse hostis tartareus fugiendi... Siquidem... sunt omnes revera præcursores antechristi.*

» nière perfection de l'homme soit une opération, parce » que toutes les puissances, toutes les causes, tout ce » qui est capable d'agir est toujours imparfait, lorsqu'il » manque l'action et le repos. Toute puissance se rap- » porte à son opération comme à sa fin (1. 2. q. 3, a. » 2, c.). » Cette règle est si générale que, dans Dieu même, comme dans les Anges et les hommes, la béatitude consiste dans l'opération. En Dieu, dit encore saint Thomas, « la béatitude est par essence, parce que son » opération est son être. La béatitude et la dernière per- » fection des Anges consistent dans l'opération très » parfaite par laquelle ils sont unis à un bien incréé. » Cette opération est unique en eux et dure toujours ; » ce sera leur vie pendant toute l'éternité. Enfin, sur la » terre, la dernière perfection des hommes, autant qu'ils » en sont capables, est l'opération qui les unit à Dieu. » Mais cette opération ne peut être *continuelle ;* la fai- » blesse de notre nature force souvent à l'interrompre, » et nous sommes aussi éloignés de la parfaite béati- » tude, que nous le sommes de l'unité et de la continuité » de cet acte. Ce ne sera que dans le ciel que l'opération » qui nous rendra bienheureux sera simple, continuelle » et éternelle, comme celle des Anges. En ce monde, la » participation que l'homme peut avoir de cette béatitude » est d'autant plus grande qu'elle est plus simple et » plus continuelle, et qu'elle se trouve dans la plus » simple et la plus continuelle opération de la vie con- » templative, qui est la contemplation (*Ibid.* ad 4)... » Les âmes très imparfaites qui, sur un faux principe de quiétude, se figurent être en repos... ne sont en réalité que dans une pure et dangereuse oisiveté... Que font-elles, et que peuvent-elles faire de bon, puisqu'on ne peut ni mériter, ni pratiquer la vertu, ni augmenter les habitudes que par les actes (1) ? »

(1) *Traité de la véritable oraison.* C. 8.

La contemplation, on vient de le voir, ne peut pas plus être continuelle que purement passive. A supposer même qu'un acte très intense ou des actes souvent répétés de contemplation puissent engendrer une certaine facilité, ce serait une habitude, et non un acte. Et lors même qu'on aurait l'intention de contempler toujours, la contemplation ne serait pas continuelle, car la durée virtuelle n'est attribuée qu'à l'intention. L'acte continuel des faux mystiques n'est donc pas possible, car dans la contemplation les actes sont souvent interrompus, et les actes de l'intelligence peut-être plus fréquemment que ceux de la volonté : la contemplation est essentiellement un acte de l'intelligence et de la volonté; lorsque l'acte cesse, la contemplation finit. Cependant des auteurs irréprochables, tout en refusant d'admettre la contemplation *continuelle* des faux mystiques, ont reconnu la possibilité d'un acte *continué* dans une limite restreinte (II, 18). « Quand l'âme est attachée à Dieu par la contemplation, dit Dom Le Masson, et qu'elle est occupée de sa sainte présence, elle est dans un acte essentiel et *continué* sans interruption qui comprend tous les actes qu'elle pourrait faire alors, sans qu'elle ait besoin des opérations de ses puissances (1); elle reçoit, elle entend, mais elle n'agit que par un consentement libre et *continué*, car tout autre acte de ses puissances est suspendu (2). »

Pour terminer, citons Bossuet : « L'absurdité de cette doctrine, dit-il, se fait sentir d'abord aux plus ignorants. Attribuer une perpétuelle consistance, et même pendant le sommeil, ou parmi les plus grandes distractions, à un acte du libre arbitre, c'est confondre l'acte avec la disposition habituelle qu'il peut mettre dans le cœur...

(1) *Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l'oraison.* C. 13. Grenoble, 1698.

(2) *Ibid.* C. 7.

Après tout, il faudrait nous dire où l'on a pris ce nouveau principe : que tout acte dure de soi, s'il n'est pas révoqué : car, au contraire, c'est un principe constant, par la raison et par l'expérience, que tout acte est passager de soi, et qu'un acte perpétuel est un acte de l'autre vie (1). »

Toutefois on peut dire qu'en dehors de la contemplation *actuelle*, il existe un état passif *habituel*, en ce sens que l'âme devient plus souple sous la main de Dieu et mieux disposée à se recueillir, ce qui la prépare à produire plus facilement les actes de la contemplation passive (I, 279). Le bois qui a déjà été allumé et qui fume encore, s'enflamme plus aisément une seconde fois : ainsi une âme bien excitée à la dévotion, ou déjà plusieurs fois favorisée d'une lumière surnaturelle, recevra plus facilement les impressions des mêmes faveurs (2). Cette disposition à recevoir les mouvements du Saint-Esprit suffit pour dire qu'on est dans l'état passif, mais ce n'est point un acte permanent et continuel.

18. D. Quelle est la durée de l'acte contemplatif ?

R. L'acte contemplatif dure très peu. En effet, il s'agit ici de l'acte principal de la contemplation extraordinaire. L'éclat de la lumière qui éblouit et accable pour ainsi dire l'esprit, et la faiblesse de notre nature qui ne nous permet pas de supporter longtemps cette adhésion suspensive, nécessitent quelque relâche (3).

(1) *Instruction sur les états d'oraison*. C. 1.

(2) D. Th. 2. 2. q. 171, a. 2, c. : Lumen propheticum non inest intellectui per modum formæ permanentis. — *Ibid.* ad 2 : Sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur : nam etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur.

(3) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 8, ad 2 : Nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius.

Du reste, l'expérience des Saints est ici d'une grande autorité : tous affirment que l'acte contemplatif est de très courte durée.

Quelle est au juste cette durée ? Il est difficile de fixer un temps précis. Cependant, eu égard à l'état plus ou moins avancé des âmes, et surtout au degré de contemplation où Dieu les élève, on peut déterminer jusqu'à un certain point la durée de l'acte contemplatif.

Dans l'oraison de recueillement passif (II, 192-195) et de quiétude (II, 196-216), surtout chez ceux qui commencent, l'acte contemplatif n'est que momentané; il ne dure qu'un instant et par intervalles : c'est comme un éclair rapide qui brille et disparaît. Sainte Thérèse dit que « cette oraison de quiétude est une *étincelle* que Dieu jette dans l'âme (1) ; » et ailleurs elle raconte que dans la première année de sa vie religieuse Notre-Seigneur daigna l'élever à l'oraison de quiétude, et quelquefois même jusqu'à celle d'union : « cette union, ajoute-t-elle, ne durait que très peu, je ne sais même si c'était le temps d'un *Ave Maria* (2). »

Dans l'oraison d'union simple (II, 217-232), chez les âmes plus avancées, l'acte contemplatif dure un peu plus. L'âme est purifiée davantage et elle a fait de notables progrès dans la vertu ; elle s'élève alors plus facilement vers le ciel, sous l'influence d'une plus grande communication des dons du Saint-Esprit. Sainte Thérèse affirme cependant que l'oraison d'union « ne va jamais jusqu'à une demi-heure (3). »

En ce qui concerne l'union extatique (II, 233-255), il faut distinguer deux choses : l'acte le plus sublime de la contemplation, c'est-à-dire le temps de la suspension de toutes les puissances, et les effets intérieurs et exté-

(1) *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 15.
(2) *Ibid.* C. 4.
(3) *Château intérieur.* Cinquième demeure. C. 2.

rieurs qui accompagnent ces sortes d'impressions surnaturelles. La suspension des puissances dure toujours très peu ; une demi-heure environ ; les effets de cette suspension, et en particulier l'union de la volonté, peuvent durer plus longtemps. « Cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps, dit sainte Thérèse ; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré... Toutes les fois que cette suspension générale a lieu, il ne se passe guère de temps sans que quelqu'une des puissances ne revienne à elle. La volonté est celle qui se maintient le mieux dans l'union divine... Mais cet état d'extase complète... est, je le répète, de courte durée. J'ajoute que les puissances ne revenant à elles qu'imparfaitement, elles peuvent rester dans une sorte de délire l'espace de quelques heures, pendant lesquelles Dieu de temps en temps les ravit de nouveau et les fixe à lui (1). »

On peut s'en tenir à l'expérience de sainte Thérèse. Il nous paraît donc très probable que l'acte contemplatif proprement dit, même le plus parfait de l'union consommée (II, 256-271), ne dépasse pas, du moins ordinairement, la demi-heure. Quelques auteurs accordent davantage, il est vrai, mais ils supposent des cas excessivement rares : leur opinion s'appuie sur des faits rapportés dans la vie des Saints et principalement sur ce grand principe qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu (2).

(1) *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 18.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4. disp. 2, a. 7, n° 11 : In perfectissimis viris, ex extraordinariis auxiliis potest anima in una simplici intuitione et amoris suspensione, per aliquod tempus ad plures diei vel noctis horas durare. Dictum est certum quia ita legitur in vitis Sanctorum. — Phil. a SS. Trinitate, *Sum. Theol. myst.* P. 2, disc. 1, a. 6 : Quamvis in tam perfecto actu, saltem ordinarie, vix per horam perseveret (contemplatio), potest tamen in aliis actibus... diu durare. — Suarez. *de Relig.* T. 4, l. 2, c. 10, n° 13 : Existimo rarissimum esse ut in uno simplici actu amoris continuato sine aliqua mutatione mens diu quiescat... Ve-

19. D. Qu'est-ce qu'on entend par les actes directs de la contemplation?

R. Les actes directs sont les actes les plus parfaits de la contemplation: on les oppose aux actes *discursifs*, pour exprimer qu'ils se font sans raisonnement, par un simple regard. Les actes directs vont quelquefois plus loin ; ils sont alors si paisibles qu'ils n'ont rien d'assez marqué pour que l'âme puisse les reconnaître : en ce cas, on les oppose aux actes *réfléchis* ou *aperçus* (1). Tous les actes directs s'opèrent dans l'intime de l'âme au moyen d'espèces intelligibles plus ou moins surnaturelles (II, 5), et avec le secours d'une lumière très éclatante et très vive (II, 7). Bossuet reconnaît que « les actes

rum est tamen totum hoc negotium ex divina gratia maxime pendere, cui nihil impossibile est; nos autem explicamus id, quod videtur esse naturæ consentaneum, ac proinde ordinarium, quia gratia se accommodat naturæ, quod etiam experientia videtur comprobatum.

(1) Pierre de Poitiers, capucin. *Le jour mystique*. L. 1, tr. 1, c. 1, § 6. « Si nous considerons le moyen dont l'ame se doit servir en l'oraison pour atteindre son objet qui est la foy nuë, c'est la plus excellente de toutes les lumières au dessous de celle de la gloire ; mais aussi la plus subtile et la moins connoissable, en tant qu'elle sert à l'oraison mystique. Elle est appelée nuë, parce qu'elle ne donne de connaissance de Dieu à la volonté et ne le luy propose que sous le concept general du souverain Bien, et non sous le concept distinct d'aucunes perfections ou attributs particuliers. Nuë encore, parce qu'elle éleve l'ame au dessus de tous les sentiments et de toutes les raisons humaines, qu'elle la dépouille de la connoissance de ses operations, et qu'elle ne fait voir l'objet qui luy donne le repos, qu'obscurement, sa lumiere ne lui montrant pas distinctement qu'elle se repose en Dieu, qui luy demeure caché, aussi bien que son acte, qui ne peut estre réfléchi ni apperceu par une connoissance intuitive et formelle. »

Lopez Ezquerra. *Lucerna myst*. Tr. 2, c. 9, n° 79. Cognitio *directa* illa est quæ directe cognoscit objectum, quin aliquid simul cum ipso cognoscat. Cognitio *reflexa* est, quando non solum intellectus cognoscit objectum, sed simul cognoscit quod illud cognoscat. Unde cum intellectus cognoscit objectum per solam cognitionem directam, tunc ipse ignorat quod tale objectum cognoscat, quinimo et putat illud non cognoscere... quamvis verum sit quod tunc intensius objectum cognoscit, quia tunc habet omnes vires suas collectas, et in unico objecto unitas; quas dum habet cognitionem reflexam in duo objecta dispergit, nempe in objectum et in illius cognitionem.

directs ont quelque chose de plus simple, de plus naturel, de plus sincère peut-être, qui vient plus du fond (1). » Saint Antoine parlait des actes directs, quand il disait : « Il n'y a pas de prière parfaite, si le solitaire s'aperçoit qu'il prie (2). » « Plus la contemplation est sublime, dit le P. Surin, *moins elle est distincte*... Cependant il est très certain que la véritable science spirituelle, l'abondance des lumières célestes, et les plus grands dons de la Sagesse divine, nous viennent par cette voie. C'est *cette ignorance* tant vantée par les docteurs mystiques... Voilà ce que c'est que la contemplation ; elle ne consiste pas dans les raisonnements, ni dans la multitude des connaissances distinctes et particulières dont on s'enrichit, mais dans cette opération simple et confuse dont nous venons de parler (3). »

Les actes directs de la véritable contemplation n'indiquent point une dangereuse oisiveté, c'est au contraire le caractère d'une très parfaite et d'une très intime connaissance de la vérité. Il peut arriver qu'une âme soit élevée à une haute contemplation et s'imagine perdre son temps, parce qu'elle opère avec facilité et douceur dans l'oraison. En pareil cas, si l'âme après l'oraison se trouve humble, paisible, détachée, zélée pour la pratique des vertus, on peut être assuré que c'est le signe d'une bonne oraison ; mais s'il n'y a aucun de ces bons effets, on doit croire qu'il y a somnolence ou oisiveté (4).

(1) *Instruction sur les états d'oraison*. L. 1. § 5.

(2) Cassien. *Coll.* 9, n° 31.

(3) *Catéch. spir.* P. 2, c. 2, § 2.

(4) Lopez Ezquerra. *Luc. myst. Ibid.* n° 79. Longe perfecta est, et intensior cognitio directa, quam cognitio reflexa. — N° 80. Hujus ignorantiæ causa nimis anguntur animæ contemplativæ. Cum enim curant in Dei contemplatione persistere, et actu divinam essentiam contemplari, sæpissime illis contingit, quod nihil de ejus essentia *distincte* percipiant... Unde nimis turbantur cogitantes nihil tunc agere, et frustra tempus terere ; sed male, quia tunc perfectius et intensius Deum cognoscunt per cognitionem *directam*... n° 81... Unde debet attendere magister, si dum (istæ animæ) ab illa oblivione reviviscunt, fortiores, fervidæ, et ad Deum

20. D. Les actes directs sont-ils libres?

R. L'âme est toujours libre dans les actes de la contemplation, même extatique. Saint Thomas parlant du sommeil de Salomon, dit que ce sommeil ne fut pas naturel, mais un sommeil prophétique, et qu'en ce cas on conserve l'usage du libre arbitre (1). Quelques auteurs, il est vrai, ont soutenu le contraire; mais Suarez, d'accord en cela avec saint Augustin, saint Jérôme, saint Chrysostôme, saint Bernard, saint Thomas, et d'autres, affirme que l'âme conserve son libre arbitre jusque dans la plus haute contemplation (2). Nous reviendrons sur cette question quand nous parlerons de l'union extatique (II, 239).

21. D. L'âme est-elle toujours occupée de la même manière dans la contemplation extraordinaire?

R. Il s'en faut de beaucoup. On peut rapporter à deux grandes divisions les actes directs très multiples et très variés de la contemplation extraordinaire: 1° Les actes directs qui se rapportent à la contemplation *générale*, *confuse*, *obscure*, par voie de négation, que les auteurs mystiques appellent aussi contemplation *ténébreuse* ou *divine ténèbre*, parce que l'âme n'a pas une connaissance distincte des vérités qu'elle contemple. 2° Les actes directs qui sont produits dans la contemplation *particulière*, *claire*, *distincte*, par voie d'affirmation, où Dieu fait connaître ses secrets merveilleux.

22. D. En quoi consiste cette connaissance *particulière* et *distincte* de la contemplation extraordinaire?

conversæ inveniuntur, quia tunc procul dubio non otiosæ, sed divinitus occupatæ. Si vero nullum ex his effectibus percipiant, vel otiosæ, vel in aliis objectis dispersæ, vel oppressæ a somno perstiterunt.

(1) D. Th. 1. 2. q. 113, a. 3, ad 2: Ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ.... in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.

(2) Suarez. T. II, *De Relig.* L. 2, c. 19 et 20. — Cf. *Analecta J. P.* L. XLVIII et XLIX, col. 1266.

R. C'est une vue de Dieu, ou des choses qui se rapportent à Dieu, par voie d'affirmation. Cette connaissance est alors le résultat des phénomènes mystiques dont nous parlerons au quatrième livre de cette seconde partie : ce sont les visions, les paroles surnaturelles, les révélations, et les sentiments spirituels.

23. D. En quoi consiste la contemplation que les auteurs mystiques appellent *divine ténèbre?*

R. C'est, nous l'avons dit (II, 21), une connaissance *générale*, *confuse, obscure* de la vérité, par voie de négation. Pour mieux comprendre la nature de cette *divine ténèbre*, il est bon de rappeler ici brièvement en quoi consiste la contemplation par voie de négation (I, 129). Nous ne contemplons Dieu, d'après notre mode naturel de connaître, que dans le miroir des créatures. Quand nous parlons de sa bonté et de sa beauté, c'est la bonté et la beauté des créatures que nous avons directement devant les yeux : notre expérience n'est jamais montée plus haut. Tout ce que nous concevons de positif, malgré nos efforts pour en écarter l'imperfection, ne dépasse pas le créé. On conçoit dès lors que, pour passer à une contemplation de Dieu tout à fait surnaturelle, il soit nécessaire de voir disparaître toutes les faibles images empruntées aux créatures ; et comme Dieu ne se manifeste pas encore tel qu'il est en lui-même, l'âme ne voit plus rien de distinct ; elle se sent seulement en présence de Celui qui surpasse infiniment toute conception. Citons maintenant quelques passages de saint Denys sur la *divine ténèbre*.

« L'*obscurité divine*, dit l'Aréopagite, n'est autre chose que cette inaccessible lumière dans laquelle il est dit que le Seigneur habite (I. *Tim.* VI, 16). Bien qu'elle soit invisible, à raison de ses lumières éclatantes, et inabordable, à cause de sa surnaturelle clarté, néanmoins quiconque a mérité de voir et de connaître Dieu, repose en elle, et par là même qu'il ne voit ni ne connaît, il est

véritablement en Celui qui surpasse toute vue et toute connaissance (1). »

« Alors délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être ni vu ni saisi ; tout entière à son souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science ; enfin, puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir... Nous ambitionnons d'entrer dans cette obscurité très lumineuse, et de voir et de connaître, précisément par l'effet de notre aveuglement et de notre ignorance mystique, Celui qui échappe à toute contemplation et à toute connaissance. Car c'est véritablement voir et connaître, c'est louer l'infini d'une façon suréminente, de dire qu'il n'est rien de ce qui existe (2). »

« Les ténèbres se dissipent devant la lumière, ajoute encore saint Denys, surtout devant une abondante lumière; l'ignorance se corrige par les connaissances, surtout par des connaissances variées. Il n'en est pas ainsi de l'ignorance mystique, qui n'est point une privation, mais une supériorité de science. Dites donc, et c'est vrai, que la lumière réelle n'est point aperçue de ceux qui en jouissent, et que l'ignorance qui est selon Dieu ne va pas avec la connaissance des créatures. Ainsi ces sublimes ténèbres sont inaccessibles à toute lumière, et elles éclipsent toute science. Et si, en voyant Dieu, on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais bien quelqu'une des choses qui sont de lui, et que nous pouvons connaître. Pour lui, supérieur à tout entendement, à toute existence, il subsiste

(1) *Lettre* V. Traduction de Mgr Darboy.
(2) *Théologie mystique*. C. I et II.

suréminemment, et il est connu d'une manière transcendante (1). »

Telle est, d'après saint Denys, la parfaite connaissance de Dieu qui résulte d'une sublime ignorance.

Mais avant d'aller plus loin dans la confirmation de la doctrine qui précède, nous ferons une remarque très importante et très pratique. Quelle que soit la perfection de cette connaissance *générale* et *confuse*, il ne s'ensuit pas qu'on doive exclure absolument la contemplation des perfections divines qui sont plus particulières, comme la justice, la clémence, la sagesse. On doit suivre l'attrait de la grâce, et s'occuper, selon que Dieu nous y appelle, tantôt de l'une, tantôt de l'autre de ces perfections, ainsi que des mystères de la foi, de l'Incarnation, etc. Vouloir se fixer d'une manière permanente dans les hauteurs de la *divine ténèbre*, serait tenter l'impossible et tomber dans une funeste illusion. Dieu mesure diversement les grâces exceptionnelles de la contemplation, et il les donne à qui il veut et quand il veut. On ne saurait trop rappeler cette vérité fondamentale de la vie intérieure.

24. D. La doctrine de saint Thomas est-elle conforme à celle de saint Denys au sujet de la contemplation *générale* et *confuse* appelée *divine ténèbre ?*

R. Saint Thomas en plusieurs endroits de ses écrits reproduit la doctrine de saint Denys sur la *divine ténèbre :* il la commente, il l'explique, il la fait sienne, jusque dans les termes qu'il adopte. Nous ne pouvons reproduire tous les passages où le Docteur angélique parle de *divine ténèbre*, de *sublime ignorance,* de *lumière inaccessible*, d'*obscurité très lumineuse* (2). Nous ferons seulement deux citations dans notre texte.

(1) *Lettre* I.

(2) D. Th *In lib. de divinis Nom.* C. I, l. 1 : *Convenit ipsi*, scilicet Deo soli, *attribuere supersubstantialem scientiam igno-*

Saint Paul, s'adressant aux Hébreux (XII, 18), avait dit : « Vous ne vous êtes pas approchés d'une mon-» tagne sensible, d'un feu brûlant, d'un nuage obs-» cur. » Saint Thomas ajoute cette réflexion : « De même qu'il n'est pas possible de voir distinctement ce qui est dans l'obscurité, et qu'une grande lumière aveugle ; de même arrive-t-il dans la divine contemplation : Celui qui habite une lumière inaccessible nous éblouit par l'éclat de sa splendeur (1). »

L'épouse, dans le Cantique (II, 9), aperçoit son Bien-Aimé. « Le voici, dit-elle, qui se tient derrière notre » mur, qui regarde par les fenêtres, qui jette sa vue au » travers des barreaux. » — « Ce mur, dit saint Thomas, c'est notre vie mortelle, qui élève comme une épaisse muraille entre nous et Dieu, et nous empêche de le voir. Adam jouissait de la vue et de la conversation de Dieu, mais le péché a élevé un mur de séparation, en introduisant les infirmités de tout genre qui nous acca-

rantiæ supersubstantialitatis, id est, supersubstantialitatis ignoratæ: quæ quidem supersubstantialitas non ignorata est propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum. — *Ibid.* C. VII, l. 4: Cognoscimus Deum per ignorantiam per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinæ Sapientiæ quam perscrutari non possumus. — In 1, dist. 8, q. 1, a. 1, ad 4: Tunc remanet in quadam tenebra ignorantiæ, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viæ pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (C. VII. *de div. Nom.*), et hæc est quædam caligo, in qua Deus habitare dicitur. — In 3, q. 35, a. 2, quæstiun. 2, in c. : In hoc perficitur cognitio humana secundum statum viæ, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum et super omnia esse, ut dicit Dionysius (*Myst. theol.* C. IV et V). Et ad hoc pervenit Moyses, qui dicitur intrasse ad caliginem, in qua Deus erat. — Cf. *Expos.* D. Th. in illud D. Pauli, 1. *Tim.* 6: *Lucem habitat inaccessibilem* ; et illud Joan. 1 : *Et tenebræ eum non comprehenderunt.*

(1) D. Th. *Expos.* D. Pauli ad Heb. C. 12, l. 4 : *Non enim accessistis ad tractabilem montem, et accensibilem ignem, et turbinem, et caliginem* : Caligo illa significat divinam excellentiam. Sicut enim illud quod in caligine est, clare videri non potest, et lux excellens hebetat oculum ; ita et facit ipsum caligare qui lucem habitat inaccessibilem.

blent et nous conduisent à la mort. Car, comme nous dit le Sage (IX, 15) : « Le corps qui se corrompt appe-
» santit l'âme ; et cette demeure terrestre abat l'esprit
» par la multitude des soins qui l'agitent. » Or, voilà que l'épouse dit que son Bien-Aimé, qu'elle comparaît naguère à un chevreuil et au petit d'une biche, se cache derrière un mur ; en effet, tantôt Jésus-Christ se rapproche de nous et se laisse voir dans la mesure du possible, tantôt il s'éloigne et s'enfuit à la course comme un chevreuil ou un cerf. Et parce qu'il y a un mur entre nous et lui, et que nous ne pouvons le voir, il a daigné ouvrir des fenêtres et placer des grilles dans ce mur, afin que nous puissions le contempler et le voir en quelque manière. C'est pour cela que l'épouse dit : *Il regarde par les fenêtres et au travers des grilles.* Comme si la grâce que Dieu nous fait de le contempler dans un miroir et en énigme, ouvrait des fenêtres et pratiquait des grilles au travers du mur qui nous sépare de lui. On peut aussi rapporter ces paroles : *Le voici qui se tient derrière notre mur*, à la sainte Humanité de Notre-Seigneur, comme s'il s'était caché derrière un mur en prenant notre chair. Alors ces paroles : *Il regarde par les fenêtres et au travers des grilles*, se rapportent à sa Divinité ; en effet, celui qui regarde au travers des grilles voit tout ce qui se passe au dehors, et n'est vu de personne. C'est ainsi que Dieu voit et approfondit toutes choses, mais nous ne pouvons ni le voir ni l'approfondir (1). » Ce dernier texte nous a paru assez remar-

(1) D. Th. *In Cant. Cant.* C. II, 9 : *En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos.* Paries, mortalis nostra conditio appellatur, quæ quodammodo inter nos et Deum, quasi crassus quidam paries constitutus, non permittit nos ejus contemplatione frui. Nam primus homo conditus est ut visione et alloquio Dei frueretur ; sed postquam peccavit, appositus est quidam paries, ipsa videlicet mortalitas qua prægravamur. Nam ut dicit Sapiens (*Sap.* 9) : « Corpus enim, quod cor-
» rumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sen-

quable pour être cité en entier, bien qu'il ne s'applique pas dans toute son étendue au sujet qui nous occupe. Mais au fond de ce commentaire pieux, on peut reconnaître la *divine ténèbre* (1) : « Ce mur, c'est notre vie » mortelle qui élève une épaisse muraille entre nous et » Dieu et nous empêche de le voir » *distinctement ;* cette contemplation « dans un miroir et en énigme, » ce sont « des fenètres et des grilles au travers du mur » qui nous permettent de le contempler par voie de négation et de sublime ignorance.

Par tout ce que nous venons de dire, il est facile de se convaincre que la doctrine de saint Thomas sur la *divine ténèbre* est conforme à celle de saint Denys.

25. D. En quoi consiste la *divine ténèbre*, d'après sainte Thérèse et la bienheureuse Angèle de Foligno ?

R. Sainte Thérèse décrit ainsi cette contemplation : « Dans ce nouvel état, tout sentiment cesse ; l'âme est

sum multa cogitantem. » Sponsum ergo suum, quem superius capreis, vel hinnulis cervorum comparavit, nunc dicit post suum parietem stare : quia Christus aliquando vicinus fit ei cui se, quantum humana mens capit, contemplari permittit ; aliquando vero elongatur, et quasi caprea, vel cervus quibusdam saltibus effugit. Quia ergo paries appositus erat inter nos et ipsum, nec videre illum poteramus, dignatus est in ipso pariete facere fenestras, et cancellos, per quos utcumque sentiri, utcumque perspici possit. Unde et sequitur : *Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos :* quasi enim fenestræ, et cancelli in pariete fiunt, cum ipse sua gratia se contemplari permittit, licet in speculo, et ænigmate. Potest ergo hoc quod dicit : *Ipse stat post parietem nostrum*, et ad humanitatem ejus referri : quasi enim post parietem nostrum stetit, quia carnem nostram sibi apposuit, in qua divinitas ejus latuit. Quod vero sequitur : *Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*, hoc ad divinitatem ejus refertur : ille enim qui per fenestras, vel per cancellos intuetur, cuncta quæ foris aguntur videt, et ipse a nemine videtur : ita Deus, cum omnia videat, et omnia perscrutetur, ipse investigari, et comprehendi non potest.

(1) Thomas de Vallgornera, après avoir cité ce texte, s'exprime ainsi : (*Myst. Theol. D. Th.* Quæst. proœmialis. a. 6). Notitia ergo Dei, aut visio ejus, in hoc gradu nubila est, quia magis videtur in eo, quid Deus non sit, quam quid sit. Lumenque illud intellectum afficiens, non tam lumen divinum aperit, quam abscondit, sed in illa absconsione esse prorsus ineffabile exprimit.

absorbée par la jouissance, sans comprendre ce dont elle jouit. Elle jouit d'un bien qui enferme en lui seul tous les biens, et toutefois la nature de ce bien reste incompréhensible pour elle (1). »

La bienheureuse Angèle de Foligno développe la même pensée : « Mon âme fut un jour ravie, dit-elle, et je vis Dieu dans une clarté supérieure à tout ce que j'avais vu jusqu'alors, dans une plénitude au-dessus de toute plénitude... A ce moment, je vis Dieu dans une *ténèbre*, et voici la raison de cette *ténèbre :* Dieu est trop élevé au-dessus de l'esprit, et tout ce que nous pouvons penser ou comprendre est sans proportion avec lui. Alors il me fut donné une foi très certaine, une espérance très ferme, une sécurité parfaite et sans crainte. Je me recueillis tout entière dans le bien infini que je vis dans la *ténèbre*, et j'éprouvais en moi une telle confiance en Dieu, que je ne pus douter de sa présence... Souvent je vois Dieu ainsi dans le bien infini et ineffable, dans une *ténèbre* où je me repose en paix et toute recueillie. Dans ce bien très certain, encore que caché et ténébreux, j'ai mis toute mon espérance : en le voyant, je possède tout ce que je veux posséder, je sais tout ce que je veux savoir ; car en lui je vois tout bien. Je ne puis croire qu'il se séparera de moi, ni moi de lui : rien ne peut nous séparer désormais. Mon âme éprouve une jouissance ineffable dans ce bien unique, mais ce qu'elle voit ne peut être ni conçu par la pensée ni exprimé par la parole. Je ne vois rien, et je vois tout : plus ce bien infini est vu dans la *ténèbre*, plus il est certain et plus il excède tout. Je vois dans cette *ténèbre* que ce bien est au-dessus de tout, et que tout le reste est ténèbre à côté de Dieu, sans qu'on puisse rien lui comparer. Quand l'âme voit la divine puissance, la divine sagesse et la divine volonté, comme il m'est arrivé d'une

(1) *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 18.

façon merveilleuse à moi-même, cela paraît moindre que ceci. Ce que je vois maintenant, c'est un tout; pour le reste, on dirait des parties. Quand l'âme voit ce que nous disions tout à l'heure, elle ne peut en parler, il est vrai, mais elle en éprouve une grande joie qui rejaillit sur le corps. Mais quand Dieu paraît dans la *ténèbre*, il n'apporte ni joie sensible, ni ardeur, ni dévotion, ni fervent amour ; le corps n'éprouve rien, il ne voit rien, l'âme voit ; le corps se repose et dort, et la langue paralysée se tait. Toutes les marques nombreuses et inénarrables d'amitié que Dieu m'a données, toutes les consolations et toutes les autres grâces qu'il m'a accordées, sont peu de choses à côté du bien infini que je vois dans la *divine ténèbre*. Aussi je n'ai point mis mon unique espoir dans toutes ces choses, et si elles m'avaient trompée, cela ne changerait pas la confiance illimitée que je garde dans mon cœur pour le bien infini qui m'apparaît dans l'*immense ténèbre*. Je n'ai pu voir Dieu que trois fois au plus haut degré de l'*immense ténèbre*, bien qu'il m'ait été donné de le voir fort souvent dans la *ténèbre* d'une manière moins sublime... Je vois la Trinité sainte dans la *ténèbre profonde*, et dans la Trinité, je crois me voir moi-même ; voilà ce qui m'attire plus que tout ce que j'ai vu ou éprouvé jusqu'à présent. Tout ce que je viens de dire, me paraît comme rien ; bien plus, il me semble que je dis des blasphèmes, tant ce bien infini surpasse toute expression (1). »

26. D. En quoi consiste la *divine ténèbre*, d'après saint Jean de la Croix ?

R. Saint Jean de la Croix a donné sur ce sujet des explications qui résument toute la doctrine des Saints. « La contemplation obscure, dit-il, par laquelle l'âme sort pour aller à l'union de l'amour, s'appelle *degré*

(1) Arnaud. Boll. *Acta sanct.* 4 Jan. C. 4, nos 72-76.

secret, à cause de deux propriétés qui s'y trouvent. On donne le nom de contemplation secrète à cette contemplation ténébreuse, parce que c'est la *théologie mystique* que les docteurs appellent sagesse secrète, laquelle, selon la doctrine de saint Thomas, est communiquée et infuse dans l'âme plus particulièrement par la voie de l'amour divin, sans le secours des opérations naturelles de son entendement et de ses autres puissances. On la nomme secrète, parce que le Saint-Esprit la verse dans l'âme à son insu, comme le dit l'Épouse des Cantiques. Et, en effet, ni elle, ni qui que ce soit, ni le démon lui-même, ne connaissent ce mystère; car le Maître divin qui instruit l'âme demeure dans elle et opère secrètement. On l'appelle aussi secrète, à cause des effets qu'elle produit. Non seulement elle est secrète quand elle purifie mystérieusement au milieu des ténèbres et des épreuves, mais aussi lorsque la sagesse est répandue dans l'âme au sein d'une grande clarté. Elle est alors si cachée, que l'âme ne peut l'apercevoir, et qu'elle ne trouve point de terme pour l'exprimer ; car, outre qu'elle n'en veut pas donner connaissance, elle n'a nul moyen de faire concevoir une sagesse si sublime, et un sentiment spirituel si délicat. Tous les raisonnements et toutes les comparaisons sont incapables de découvrir ce mystère ; de sorte que cette contemplation est toujours secrète et inconnue.

» Cette *théologie mystique* ou sagesse divine est si simple et si spirituelle, que, n'entrant point dans l'entendement revêtue d'images ou d'espèces sensibles, l'imagination et les sens ne peuvent la représenter. Néanmoins, l'âme la goûte et la connaît en quelque manière ; mais les paroles lui manquent pour la développer. Tel est le langage divin, que plus il est intérieur, spirituel et élevé au-dessus des sens, plus il fait cesser les opérations de l'imagination, de l'esprit et des autres puissances de l'homme... Cette impuissance de

l'âme vient de ce que Dieu lui parle dans la contemplation obscure ; comme il parle directement à l'âme, qui est tout esprit, les sens ne peuvent ni connaître ni exprimer cette parole intérieure et spirituelle... Lorsque les grâces que l'âme reçoit sont particulières, comme les visions, certains goûts de Dieu, etc., et qu'elles sont représentées sous quelques images sensibles, les sens peuvent en avoir quelque connaissance, et l'âme peut trouver des expressions et des comparaisons pour les expliquer. Mais cela devient impossible dans la contemplation pure et infuse ; et c'est pour cette raison qu'on l'appelle secrète, cachée et inconnue... Cette contemplation est encore secrète non seulement parce qu'elle est essentiellement surnaturelle, mais aussi parce qu'elle conduit l'âme à la perfection de l'union divine, inconnue aux hommes, et à laquelle on n'arrive qu'en ignorant où l'on va et comment on y va (1). »

27. D. Est-ce que la *divine ténèbre* est contraire à la lumière naturelle de la raison ?

R. La *divine ténèbre* n'est pas contraire à la raison ; c'est une manière de connaître différente et supérieure, qui rehausse, ennoblit et perfectionne la lumière naturelle.

« Expliquons ceci, dit le P. Nicolas de Jésus-Marie, par la doctrine de saint Thomas et de ses commentateurs (2), à savoir que les choses naturelles et sensibles sont l'objet proportionné et connaturel de notre entendement. Or, l'homme désire naturellement connaître ces choses avec évidence et clarté (3). En cette vie, notre manière propre et connaturelle de connaître demande donc deux choses : l'une d'être terminée aux

(1) *La nuit obscure de l'âme.* L. 2, c. 17.
(2) D. Th. 1. p. q. 12, a. 4 et 11 ; q. 84, a. 7 ; et sæpe alibi.
(3) D. Th. I. Metaph. L. 1 ; et in 2. dist. 22, q. 2, a. 1, ad 5.

objets corporels et sensibles, et de connaître les objets spirituels au moyen d'espèces acquises par les sens et élaborées par l'entendement ; l'autre, est de chercher dans sa connaissance, autant qu'il est possible, la clarté et l'évidence. La connaissance de la foi et la contemplation mystique excluent ces deux conditions, afin d'en substituer deux autres bien différentes et beaucoup plus sublimes ; mais, dans aucun cas, ces manières surnaturelles de connaître ne détruisent la lumière naturelle de la raison.

» Voici les deux conditions de la lumière de la foi et de la contemplation mystique: la première, est de ne pas tendre à Dieu avec clarté et évidence, mais avec obscurité et ténèbres ;... la seconde, de ne point connaître Dieu par affirmation, à la façon des choses sensibles, ni même des autres choses créées, mais par négation, connaissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas, par conséquent plùtôt avec ignorance, aveuglement et obscurité que par science... Cette doctrine, tirée de saint Denys, est enseignée et expliquée par saint Thomas... C'est aussi l'enseignement commun des saints Pères et des Docteurs... Ils disent que dans cette haute contemplation l'âme est dans les *ténèbres* et dans l'obscurité, et privée de la lumière de la raison, non quant à son habitude ou à sa puissance, mais quant à son usage connaturel (1). »

28. D. A quel degré d'oraison correspond la contemplation *générale* et *indistincte ?*

R. Si l'on considère la contemplation *générale* et *indistincte* dans ce qu'elle a de moins élevé, cet acte peut avoir lieu dans la contemplation ordinaire par voie de négation (I, 129). Néanmoins, cette vue de Dieu *générale*

(1) *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce.* C. II. § 1.

et *indistincte* appartient plus particulièrement à la contemplation extraordinaire parfaite. On peut la rencontrer à tous les degrés de cette contemplation : dans l'oraison de recueillement passif, de quiétude, d'union simple, d'union extatique, d'impulsion, mais surtout dans l'union de transformation (1). C'est sans doute à ce plus haut degré d'oraison que la bienheureuse Angèle de Foligno nous dit avoir vu Dieu trois fois dans l'immense ténèbre. Quand nous parlerons en particulier des divers degrés de la contemplation extraordinaire parfaite (II, 172-271), nous ne ferons donc le plus souvent qu'exposer des faits qui se rattachent au grand principe mystique de la *divine ténèbre*.

29. D. Quels sont les actes de la volonté qui correspondent aux actes *directs* de l'intelligence dans la contemplation *générale* et *indistincte?*

R. Ce sont les actes *implicites:* ils se résument souvent dans un acte de charité qui comprend en quelque sorte tous les actes de vertu.

« Il y a, dit le P. Honoré de Sainte-Marie, dans cet acte de contemplation *confuse* et *amoureuse* des actes *implicites* de foi envers Dieu, qu'on regarde comme présent ; d'espérance d'en être secouru et de le posséder un jour ; d'adoration de la Majesté divine, dont la considération nous jette dans un profond anéantissement ; d'humilité, réfléchissant sur notre misère ; de contrition, à la vue de nos péchés ; et ainsi de toutes les vertus. Voilà comment, sans produire aucun acte de vertu en particulier, il y a des moments où on les pratique tous dans la contemplation ; soit, parce qu'ils sont *implici-*

(1) Phil. a SS. Trin. *Sum. theol. myst.* P. 2, t. 3, a. 3 : Sub hoc gradu contemplationis supernaturalis plures species orationis infusæ continentur... quas hic indicare sufficiet... Sunt autem oratio quietis, oratio recollectionis, oratio unionis, oratio impulsus, oratio fruitionis.

tement renfermés dans cet acte confus et général de la contemplation ; soit, parce que la charité les produit tous... C'est à tort que les auteurs de la fausse spiritualité ont confondu ces actes confus et *implicites* de toutes les vertus, avec l'acte qu'ils appellent *éminent*, *qui comprend tous les autres*, et exclu par là non seulement les demandes et les réflexions, mais tous les autres actes de vertu. Car il ne faut attribuer ces actes *implicites*, ou cet acte éminent, si l'on veut, qu'à certains moments de la contemplation, et non pas à tout le temps de la vie. Mais quand la contemplation est terminée, et même pendant certains moments de la contemplation, on doit faire des actes explicites et formels de toutes les vertus (1). »

30. D. Quels sont les différents degrés de la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Il y a dans la contemplation extraordinaire parfaite des degrés successifs et toujours plus élevés en perfection, suivant que la lumière surnaturelle et le feu du divin amour sont accordés aux âmes dans une plus large mesure : c'est en cela que consiste la diversité formelle des actes contemplatifs. Dieu, premier ordonnateur de l'échelle mystique de la contemplation, n'a point fixé de règle absolue dans la distribution des grâces exceptionnelles qui élèvent l'âme jusqu'à la consommation de l'amour. Il n'y a donc pas une gradation invariable entre les différents degrés de la contemplation extraordinaire parfaite. « Dieu, dit sainte Thérèse, donne quand il lui plaît, de la manière qui lui plaît, et à qui il lui plaît. Maître de ses biens, il peut les donner ainsi, sans faire tort à personne (2). »

Nous avons indiqué dans notre première partie les

(1) *Tradition des Pères*, etc. T. II, p. 3, diss. 3, § 3.
(2) *Le château intérieur*. Quatrième demeure. C. 4.

cinq principaux degrés de l'oraison mentale (I, 126). Au troisième livre de cette seconde partie, nous groupons, d'après les renseignements et l'expérience de sainte Thérèse, les ascensions mystiques de la contemplation extraordinaire parfaite: c'est à ce tableau vivant des munificences divines que nous renvoyons le lecteur. La division adoptée par sainte Thérèse dans les quatre dernières demeures du *Château intérieur de l'âme* nous a paru offrir d'immenses avantages. Nous évitons ainsi les difficultés des subdivisions compliquées et d'un fondement douteux ; du reste, l'autorité incontestable de la sainte réformatrice du Carmel, derrière laquelle nous nous abritons, nous paraît suffisante pour fixer notre choix.

CHAPITRE II

Des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire (1).

Ce qu'on entend par principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire, 31. — *Nécessité des dons du Saint-Esprit dans la contemplation extraordinaire parfaite*, 32 ; *leur mutuel concours*, 33. — *Don de science*, 34 ; *ses effets*, 35 ; *exemple*, 36. — *Don de sagesse*, 37 : *ses effets*, 38. — *Don d'intelligence*, 39 ; *ses effets*, 40. — *Influence des dons de conseil, de piété, de force, et de crainte, sur la contemplation parfaite*, 41. — Grâces gratuitement données, *leur rôle dans la contemplation, ce qui les distingue des dons du Saint-Esprit*, 42. — *Division des* grâces gratuitement données, 43 : *science*, 44 ; *sagesse*, 45 ; *science infuse*, 46 ; *foi*, 47 ; *prophétie*, 48, 49. — *La lumière de gloire est-elle quelquefois accordée sur la terre*, 50 (*voir* PREMIÈRE PARTIE, L. II. C. VII. DES DONS DU SAINT-ESPRIT).

31. D. Qu'est-ce qu'on entend par principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire ?

(1) Nous expliquerons dans la première réponse de ce chapitre ce qu'on entend par *principes formels élicitifs* de la contemplation

R. On peut dire, en général, que les principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire sont les facultés intellectuelles de l'homme et certains dons ou certaines grâces que Dieu accorde pour nous élever à cette contemplation. Ces facultés et ces dons concourent indivisiblement au même acte. Le surnaturel greffé sur le naturel, s'unit et s'identifie de telle sorte à celui-ci, que le principe formel élicitif complet, total et adéquat de l'acte contemplatif devient unique : les facultés intellectuelles de l'homme s'exercent sous la dépendance d'un principe supérieur qui les perfectionne et les transforme (1). C'est pourquoi les auteurs mystiques enten-

extraordinaire. Qu'il nous suffise de dire maintenant que nous avons accepté cette dénomination employée par les meilleurs auteurs pour éviter toute confusion. On entend par *principe* ce dont une chose procède : *id a quo aliquid procedit ;* le *principe formel* constitue cette chose dans une espèce déterminée ; si ce *principe formel* est immédiat et prochain, c'est un *principe formel élicitif.*

Cf. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 4. *De principio formali elicitivo... contemplationis supernaturalis.* Art. 1... Principium formale elicitivum contemplationis supernaturalis aliquando est donum scientiæ. Art. 2... aliquando est donum sapientiæ. Art. 3... aliquando est donum intellectus. Art. 4... aliquando est altius donis Spiritus sancti. Art. 5... aliquando est lumen gloriæ.

(1) Phil. a. SS. Trin. *Sum. theol. myst.* P. 2, tr. 3, disc. 1, a. 2 : Intellectus creatus ad supernaturalem Dei contemplationem independenter a donis Spiritus sancti non concurrit, imo prius necesse est, quod prædicta recipiat dona, quibus ad concurrendum elevetur. Unde solum restat dicendum, quod intellectus creatus per hæc dona potens efficitur ad Deum sic contemplandum ; per hoc quod hujusmodi dona intrinsece et vitaliter in intellectu recepta, sint ipsius forma quasi propria, et cum sint virtus activa, perficiunt intellectum in ratione principii activi, ita quod ex virtute naturali intellectus creati, et ex virtute talium donorum unum fiat principium formale vitale adæquatum contemplationis supernaturalis : unde cum hæc dona sint ex propria ratione virtus activa ordinis supernaturalis, non solum dant intellectui in quo recipiuntur esse supernaturale, sed etiam dant ipsi supernaturaliter operari ; imo principaliter sic dant operari, cum habitus et potentiæ secundum propriam rationem per se primo respiciant operationem a quo specificantur ; et si perficiant subjectum, hoc fit per ordinem ad operationem, nam ex D. Th. q. 27, *de verit.*, a. 2, datur potentia, ut possit quis operari ; sed virtus naturalis intellectus

dent généralement par principes formels élicitifs, les principes immédiats et prochains d'où procèdent et jaillissent les actes de la contemplation extraordinaire, c'est-à-dire les dons du Saint-Esprit ou quelque grâce gratuitement donnée (II, 43-50). Si ces principes immédiats et prochains sont des habitudes *(habitus)*, comme il arrive pour les dons du Saint-Esprit, une grâce actuelle les met en exercice d'une manière spéciale ; si ce sont des phénomènes purement transitoires, comme ceux qui peuvent dériver des grâces gratuitement données, le même mouvement surnaturel produit dans l'âme la puissance de voir et la vision (1).

Tous les auteurs mystiques s'accordent à reconnaître les dons de sagesse et d'intelligence, comme les principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite (2). Plusieurs y ajoutent le don de

creati se habet ut virtus radicalis vitalis, quæ talibus donis perfecta quasi virtute totali proxima suum eliciat actum. Unde hæ duæ virtutes, radicalis scilicet et proxima concurrunt indivisibiliter ad actum supernaturalem contemplationis quantum ad omnes suas rationes, et quælibet, vel ut virtus radicalis, vel ut virtus proxima, totum actum producit ; totus siquidem actus est vitalis supernaturalis, ita ut ejus vitalitas sit supernaturalis, et supernaturalitas sit vitalis.

(1) D. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 1, n° 3. Ut contemplatio supernaturalis dicatur, non sufficit quod per viam fidei supernaturalem procedat : loquimur enim de contemplatione supernaturali intrinsece, et quantum ad substantiam actus, non autem extrinsece tantum, et ex parte objecti... Sed requiritur quod principium talis actus elicitivum sive proxime et immediate concurrentis ad contemplationem, ac simul medium quo concurrit, et elicit, sint ordinis supernaturalis... Principium igitur contemplationis supernaturalis elicitivum est, vel aliquod donum Spiritus sancti, videlicet donum intellectus, aut sapientiæ, aut scientiæ, vel aliquod lumen superius, vel etiam aliqua scientia infusa. Quando principium supernaturale contemplationis elicitivum est habituale, simul cum illo ad contemplationem concurrit motio specialis Spiritus sancti ; quando vero tale principium est aliquid actuale, simul et semel elevat intellectum ad actum contemplationis supernaturalis, ut sit potens elicere, et applicat ad eliciendum.

(2) D. Th. in Isaï. C. XI. Potest accipi... secundum (vitam) contemplativam, aut secundum contemplationem finis, et sic est

science (1); car, comme nous le verrons bientôt (II, 33-36), outre que ce don est une préparation immédiate dans la marche ascensionnelle de l'âme vers Dieu au moyen des créatures, il peut aussi par son union aux dons de sagesse et d'intelligence coopérer à la contemplation extraordinaire elle-même. Nous parlerons donc ici successivement des dons de science, de sagesse et d'intelligence. Si nous considérons la contemplation au point de vue du goût surnaturel qui vient se joindre à la connaissance, il est hors de doute que le don de sa-

sapientia, quæ est de causis altissimis : aut de his, quæ sunt ad finem, et sic est intellectus, sicut de substantiis spiritualibus, et de his quæ ad eas pertinent.

(1) Cf. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 4, a. 1, 2 et 3. — Phil. a. SS. Trin. *Sum. theol. myst.* P. 2, tract. 3, dist. 3, a. 1 : Quia contemplatio etiam supernaturalis attingit res humanas et creatas, ex quibus assurgit ad divinas tanquam ad primarium et principale suum objectum : inde est quod donum scientiæ est *principium formale elicitivum* contemplationis supernaturalis, prout res humanas et creatas, quasi secundarium et minus principale suum objectum speculatur... Dum quis contemplatur res humanas et creatas, si per causam altissimam, Deum scilicet earum conditorem ac provisorem, certum ferat judicium, hoc procedit a dono sapientiæ, cujus est per se circa res divinas versari, quamvis ex amplitudine sua et quadam redundantia ad res creatas se diffundat, judicando de ipsis per divinas. Dum autem contemplatur res humanas et creatas, si per causas secundas certum de eis ferat judicium, hoc procedit a dono scientiæ, cujus est per se circa res humanas et creatas versari, quamvis inde ad res divinas assurgat.

Contenson. *Theol. mentis et cordis.* L. 8, dis. 1, c. 2, spec. 3 : In aliis donum orationis, quod sine dono intellectus, scientiæ et sapientiæ non est, ita abundat, ut statim absque meditationis circuitu toti rapiantur in Deum.

Suarez. *De Relig.* T. 4, l. 2, c. 10, nº 9 : Cooperantur autem, ut existimo, huic contemplationi tria Spiritus sancti dona, intellectus, sapientia, et scientia. Intellectus ad concipiendas res fidei altiori modo, quam per solum discursum proprium, vel apprehensionem naturalem homo posset... Donum sapientiæ et scientiæ cooperantur demonstrando aliquo modo veritatem illam, non directe neque proprie in suo esse, vel in veritate sua quæ dici potest quasi speculativa, sed in ratione credibilis vel amabilis, aut aliqua hujusmodi ratione, quæ dici potest aliquo modo practica, quia ad voluntatem invitandam ordinatur.

Schram. *Theol. myst.* T. 2, p. 2, c. 4, § 239. Scol : Lumen (fidei), adjuncto alio clariore donorum Spiritus sancti, intellectus, sapien-

gesse passe au premier rang; mais, si nous entrons dans l'ordre des opérations intellectuelles produites dans ce saint exercice, nous devons suivre l'ordre que nous venons d'indiquer et qui est celui adopté par les meilleurs auteurs (1).

32. D. Les dons du Saint-Esprit sont-ils absolument nécessaires à la contemplation extraordinaire parfaite?

R. On ne peut en douter puisque cette contemplation surpasse notre manière ordinaire de connaître et d'agir, et que les dons du Saint-Esprit nous sont nécessaires toutes les fois que nous avons à produire des actes excellents ou extraordinaires (I, 246-248). Or, il n'y a rien de plus parfait ni de plus excellent que le regard simple et amoureux de cette contemplation, où l'âme savoure un avant-goût du ciel (2).

33. D. Les trois dons de science, de sagesse et d'intelligence exercent-ils une influence séparée et indépendante dans la contemplation extraordinaire parfaite?

R. En attribuant, dans la contemplation, un office distinct aux dons de science, de sagesse et d'intelligence, on ne veut pas dire qu'ils exercent une influence séparée et indépendante. Les dons du Saint-Esprit ne cessent pas de se prêter un mutuel concours. Le don d'intelligence surajoute son action pénétrante au don de science dans la connaissance des choses créées et au don de sagesse dans la connaissance des choses divines ; c'est ainsi que, dans une même contemplation, ils opèrent,

tiæ et scientiæ, sufficiet, pro eliciendo simplici intuitivo assensu. — *Ibid.* § 266. Per tria dona Spiritus sancti, scilicet intellectus, sapientiæ et scientiæ, contemplatio addit novam lucem intellectualem claram et calorificam.

(1) Cf. Th. a Vallgornera et Phil. a SS. Trin. ubi supra.

(2) Contenson. *Ibid.* Donis perficientibus intellectum perficitur mens, ut veritates divinas, speculativas et practicas non tam discursu, inquisitione et examine, quam connaturalitate, gustu et suavissima experientia percipiat.

ou tous ensemble, ou l'un après l'autre (1). Voici un exemple : par le don d'intelligence on pénètre et on contemple une perfection de Dieu ou une vérité touchant les créatures ; en tant que ces choses appartiennent aux vérités éternelles, on en juge et on les goûte par le don de sagesse ; en tant qu'elles concernent les créatures, on en juge par le don de science. Ainsi, dans la contemplation des deux natures en Jésus-Christ, ou de la grâce sanctifiante renfermée dans les sacrements, on peut en même temps pénétrer ces vérités de la foi par le don d'intelligence, en juger et les goûter en tant qu'elles sont divines par le don de sagesse, les connaître et en juger en tant qu'elles sont créées, par le don de science, et même en faire l'application dans les cas particuliers par le don de conseil (2).

34. D. Le don de science est-il en réalité un des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite ?

(1) Phil. a SS. Trin. *Sum. theol. myst.* P. 2, tract. 3, disc. 3, a. 3 : Non sic tamen hæc dona seorsim irradiant mentem contemplativam, quin aliquando eorum radii permisceantur ;... hæc namque Spiritus sancti dona, ad partem cognoscitivam attinentia, tantam habent affinitatem, ut in suo influxu mutuam habeant societatem.

(2) D. Th. 2. 2. q. 8, a. 6, c. : Quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur : *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur, Rom. 10, 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur. Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem ut intellectu penetrentur et capiantur : et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

R. La contemplation extraordinaire parfaite, pour s'élever aux choses divines, son principal objet, prend quelquefois son point de départ dans les créatures ; celles-ci deviennent alors son objet secondaire. Dieu accorde le don de science pour nous faire voir son image dans toutes les créatures (1). Déjà, il est vrai, par une première communication du don de science, l'âme s'élevait à Dieu au moyen des choses visibles dans la contemplation ordinaire, mais elle n'avait point reçu ce don à un degré aussi éminent, et ses horizons n'étaient pas aussi vastes.

Quelques auteurs ont contesté au don de science toute coopération active dans la contemplation extraordinaire parfaite (2). Nous croyons qu'un regard plus attentif n'aurait pas nié ce concours important, au moins pour certains actes contemplatifs, où le regard de l'âme se fixe en Dieu sans perdre de vue complètement les créatures. Les grands mystiques en parlant du *mouvement droit* de la contemplation, où intervient le don de science (I, 132, 135), ont reconnu ce fait, confirmé par l'expérience de tous les Saints, à savoir que le spectacle de la nature nous élève à Dieu et nous aide à le voir. « Dieu a laissé dans les créatures, dit saint Jean de la Croix, un reflet de ses perfections ; non content de les tirer du néant, il les a enrichies de grâces et de qualités innombrables... Dieu n'a regardé toutes choses que par son Fils, *figure*, image parfaite, *de sa substance* (*Heb.*

(1) D. Th. 2. 2. q. 9, a. 4 : Cum homo per res creatas Deum cognoscit, hoc pertinet ad scientiam. — Albertus Magnus, *Sum. theol.* Tit. 10, c. 6. Licet contemplatio etiam extendatur ad speculationem veritatis circa creaturas, potissima tamen est speculatio ipsius summæ veritatis ad degustandum.

(2) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 3, c. 7, n° 66. Donum scientiæ judicat de rebus fidei per congruentias, et rationes humanas ; et quia convertitur ad creaturas, nequit esse medium proximum intellectualis exercitii in actum puræ contemplationis, licet aliqui contrarium velint.

I, 3), et cela suffit pour leur donner avec l'être les qualités naturelles qui les rendent parfaites... Et non seulement Dieu leur a communiqué par son Fils l'être et les grâces naturelles, mais aussi il les a revêtues d'une nouvelle beauté d'un ordre surnaturel, lorsqu'il éleva l'humanité jusqu'à une beauté divine dans le mystère de l'Incarnation; car toutes les créatures étant renfermées dans l'homme, partagent avec lui cet honneur (1). » — Denys-le-Chartreux, après avoir négligé de parler explicitement du don de science dans son magnifique traité *De la contemplation,* pour s'appliquer à faire ressortir l'importance du don d'intelligence et surtout du don de sagesse, revient néanmoins d'une manière très explicite dans plusieurs de ses écrits sur le concours actif et efficace du don de science dans la contemplation. D'après lui, les connaissances anagogiques, c'est-à-dire les connaissances les plus élevées, ne sont pas étrangères au don de science (2). Ailleurs, il fait dire au divin Sauveur, dans un dialogue, que le don de science concourt avec le don de sagesse à la contemplation affective et déiforme (3). Enfin, souvent il s'applique à montrer comment par la connaissance des créatures on arrive à la contemplation du Créateur (4). Du reste, cette doc-

(1) *Cantique spirituel*: Strophe V.

(2) Dion. cart. *De donis*. Tr. 3, a. 31. Donum scientiæ mentem spiritualibus ferculis deliciosissime atque multipliciter reficit ;... ut modo nos alat nuda historia : modo sub textu velata nos pascat medullitus allegoria : modo ad sublimioria nos erigat contemplatio anagogiæ in præsentis vitæ caligine, jam de lumine æternitatis refulgens.

(3) Dion. cart. *Inflammatorium divini amoris*, a. 7. Cognitio via est et causa ac medium ad amandum, nam quod prorsus ignoratur, nec optas nec diligis, nec aurum plus amares quam ferrum, nisi ipsum melius pretiosiusque cognosceres... *Salvator* : De cognitione Dei, contemplatione ipsius, quæ sunt *actus donorum sapientiæ et scientiæ*, locutus sum ista : hoc est. de cognitione deiformata et affectiva, quæ vim affectivam intellectivæ conformat, non de informi notitia, cui virtus non sapit.

(4) Dion. cart. *De venustate mundi*. a. 1. Sicut omne creatum,

trine, tout à fait conforme à l'enseignement de saint Thomas (1), fournit aux élévations de l'âme à Dieu un aliment solide, qu'il serait, nous semble-t-il, bien téméraire de négliger.

35. D. Quels sont les effets du don de science dans la contemplation extraordinaire parfaite?

R. Le premier et principal effet du don de science, nous l'avons dit (I, 258), est de nous faire connaître et discerner avec une grande sûreté de jugement toutes les choses que nous devons rapporter à Dieu. Dans la contemplation extraordinaire parfaite, cette connaissance et ce discernement judicieux sont portés au plus haut degré. Le don de science est alors le principe formel élicitif

aliquid divini esse, divinæque bonitatis participat, sic quoque aliquid divinæ, sempiternæ et increatæ pulchritudinis Creator eidem communicat, per quod suo Conditori aliqualiter assimilatur, ejusque pulchritudinem in aliquo imitatur. — Dion. cart. *De fonte lucis*, a. 18. Ad hanc speculationem et dilectionem (Deitatis) omnis cognitio et amor creaturarum ordinanda sunt... Itaque ut ex visibilibus creaturis ad invisibilis Creatoris contemplationem queas assurgere, considera ordinem rerum. — Dion. cart. *De vita et fine solitariæ vitæ*. L. 2, a. 1. Utilis itaque est de rebus creatis scientia, quoniam per eam divinæ conformamur notitiæ, et denuo, per eam ad divinorum speculationem erigimur, atque divinæ Sapientiæ capaciores efficimur...

(1) Joannes a Sancto-Thoma. *Curs. theol.* q. 68 usque ad q. 70, disp. 18, a. 4. Videtur *Div. Th.* magis ampliare cognitionem doni scientiæ, scilicet ad omnem cognitionem ex humanis, et ex his quæ facta sunt ad invisibilia Dei... Ad difficultatem propositam *Resp.* ex supradictis, quod scientiæ donum etiam pertinet ad scientiam mysticam et affectivam... Et cum fit instantia, quomodo de rebus humanis habetur experientia et gustus aliquis internus supernaturalis. *Resp.* quod, ut supra diximus, charitas qua affectus noster unitur Deo primario fertur in Deum et res divinas, et secundario in creatas *propter Deum*. Unde affectus ille connaturalizatur atque unitur Deo et experimentalem gustum de Deo habet, sed simul etiam habet gustum et experientiam de creaturis... Scientia licet ex causis creatis procedat, tamen etiam per eas ad ea quæ divina sunt, potest attingere, quatenus invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur... Ergo circa divina potest procedere scientia ex causis creatis, ad Deum assurgendo, et comparationem faciendo inter Deum et creaturas, ut vidimus... Unde etiam colligitur non restringi donum scientiæ ad cognoscendum solum id quod temporale est in actu fidei, etiam in scientia *Divi Thomæ*.

de la connaissance que Dieu nous donne des créatures, par une sorte d'expérience surnaturelle, sans qu'il soit besoin de recourir au raisonnement (1). — Éclairée au plus haut degré par le don de science, l'âme contemplative voit d'une manière très exacte et très élevée le néant de tout ce que le monde aime et recherche, la vanité des richesses, des honneurs et des plaisirs; elle comprend le symbolisme divin caché dans chaque créature; elle apprécie surtout le prix et le mérite des humiliations et des souffrances. Cette lumière n'est point superficielle ni incertaine: c'est une conviction profonde, car son principe est une participation de la science divine.

Le second effet du don de science dans la contemplation extraordinaire parfaite est d'agir indirectement sur la volonté, en la conduisant au bien véritable (I, 258). Dirigée surnaturellement par le don de science, l'âme appelée à cette contemplation ne voit pas seulement la vérité des choses en Dieu seul, le néant et la vanité des créatures, le prix et le mérite des souffrances; il y a plus, elle se sert de tout pour aller généreusement à Dieu: les créatures l'élèvent promptement à son Créateur, et les souffrances lui rappellent la passion de son divin Sauveur; ce sont comme autant d'échelons mystérieux qui la conduisent à l'union divine (2).

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 4, a. 1, n° 1: Et sic quando (donum scientiæ) est principium contemplationis supernaturalis, est sine discursu, sed potius est ex quadam experientia.

(2) Dion. cart. *De venustate mundi*, a. 22. Pulchritudines rerum creatarum aliud prorsus non sunt, nisi rivuli quidam pulchritudinis summæ, radiosissimæ ac fontanæ; quoniam quicquid decoris, splendoris, perfectionis, in entibus reperitur creatis, sparsim, divisim et incomplete, hoc in pulchritudine Creatoris est unitum simplicissime et perfecte, tanquam in fonte ditissimo, splendidissimo, indeficientissimo atque pulcherrimo... In omnium horum tam naturali, quam supernaturali pulchritudine... ipsius supersubstantialis Creatoris, incomparabilis Dei, sapientialiter atque humiliter, pulchritudinem, cum omni reverentia, mente purgata et elevata, quieta et uncta, stabiliter contemplemur, eamque contemplando, transi-

36. D. Montrez-nous par un exemple comment le don de science peut élever l'âme jusqu'à la contemplation extraordinaire parfaite par le moyen des créatures ?

R. Nous répondrons en citant un commentaire de saint Thomas sur le Cantique des Cantiques. Donnons d'abord le texte sacré.

« Que vous êtes beau, ô mon Bien-Aimé, et que vous » avez de grâces... Mon Bien-Aimé éclate par sa blan- » cheur et par son incarnat ; il est choisi entre mille. » Sa tête est d'un or très pur ; ses cheveux sont » comme les jeunes rameaux des palmiers, et ils sont » noirs comme le plumage des corbeaux. Ses yeux » sont comme des colombes auprès des petits ruisseaux, » qui ont été lavés dans du lait, et qui se tiennent sur » les bords des grands courants d'eau. Ses joues sont » comme de petits parterres de plantes aromatiques, » qui ont été plantés par des gens habiles en cet art. » Ses lèvres sont comme des lis qui distillent la myr- » rhe la plus pure. Ses mains sont d'or, faites au tour, » ornées d'hyacinthes, etc. (*Cant.* C. I, 15. C. V, » 10-14). »

Le symbolisme des paroles inspirées qu'on vient de lire n'a point échappé à la *science suréminente* de saint Thomas :

« Vous êtes, ô mon Bien-Aimé, la source de toute beauté. On vous appelle la Beauté et la Grâce, parce que vous êtes admirable dans votre Divinité éternelle, et dans votre Humanité majestueuse... *Mon Bien-Aimé éclate par la blancheur* de sa virginité, et *par l'incarnat* de sa douloureuse passion : *il est blanc*, parce qu'il est pur de tout péché dans sa naissance et dans toute sa

toria ac terrena aspernemus, et ad sola divina, supercœlestia, totis animæ nostræ medullis suspiremus et affectemus.

vie : *il est couleur de sang*, parce « qu'il nous a lavés de » tout péché dans son sang précieux (*Apoc.* I). » *Il est choisi entre mille*, car « Jésus-Christ, Médiateur entre » Dieu et les hommes, » a été choisi par son Père pour sauver tous les hommes, et c'est uniquement par la grâce qu'il nous a méritée que le genre humain est guéri. *Sa tête est d'un or très pur :* la tête de l'Époux, c'est Dieu, d'après cette parole de l'Apôtre : « La tête du » Christ, c'est Dieu (I. *Cor.* XI). » La tête de l'Époux est comparée à un or très pur, parce que de même que l'or est le plus précieux de tous les métaux, ainsi Dieu surpasse infiniment toutes les créatures sorties de ses mains toutes-puissantes.

» *Ses cheveux sont comme les jeunes rameaux des palmiers, et ils sont noirs comme le plumage des corbeaux.* Les cheveux de l'Époux signifient les âmes fidèles, unies à Dieu par la foi et l'amour. On les compare à de jeunes rameaux de palmiers : parmi les autres arbres le palmier se distingue par son élévation, son allure noble et son lustre éclatant ; il s'élève toujours vers le ciel, et ne perd jamais sa première vigueur. Les cheveux de l'Époux sont brillants et luisants ; ils ressemblent aux jeunes rameaux des palmiers, parce que les âmes fidèles fortifiées par la foi, s'élèvent sans cesse par leurs saints désirs vers les récompenses éternelles, et jouissent déjà d'un avant-goût du ciel. *Ils sont noirs comme le plumage des corbeaux :* ces âmes, en effet, sont souvent visitées et humiliées par les nombreuses tribulations de cette vie.

» *Ses yeux sont comme des colombes auprès des petits ruisseaux, qui ont été lavées dans du lait.* Les yeux de l'Époux sont les dons du Saint-Esprit ; car il est dit dans l'Apocalypse (V. 6) : « Je vis l'Agneau... qui avait » sept cornes et sept yeux, qui sont les sept esprits de » Dieu. » Ces colombes *ont été lavées dans du lait*, c'est-à-dire dans la grâce divine ; elles *se tiennent sur le bord*

des grands courants d'eau, parce qu'elles vont s'abreuver aux sources abondantes et pures de l'Évangile. — *Ses joues sont comme de petits parterres de plantes aromatiques qui ont été plantés par des gens habiles.* Les joues de l'Époux, c'est la modestie, la piété et la sainteté de Jésus-Christ. Elles sont comparées à des parterres de plantes aromatiques ; en effet, ces sortes de parterres sont non seulement agréables à voir, mais délicieux à sentir. L'infinie bonté de Jésus fait de même dans les âmes : elle attire et réjouit. — *Ses lèvres sont comme des lis qui distillent la myrrhe la plus pure.* Les lèvres de l'Époux, c'est la parole du divin Maître : on la compare au lis, à cause des splendeurs pures et éblouissantes de l'éternité qu'elle annonce.

» *Ses mains sont d'or, faites au tour, ornées d'hyacinthes.* Les mains de l'Époux, c'est l'œuvre de notre Rédemption ; elles sont faites au tour, à cause de la toute-puissance du Sauveur qui n'avait qu'à vouloir notre salut pour l'opérer aussitôt ; elles sont d'or, car elles sont divines. Enfin, elles sont ornées d'hyacinthes : cette pierre précieuse est bleue, ce qui signifie l'espérance et le désir du ciel. Les mains de l'Époux sont ornées d'hyacinthes, parce que, tout ce qu'il fait pour notre salut doit nous donner une ferme espérance, et nous exciter au désir du ciel (1). »

(1) D. Th. *in Cant. Cantic.* C. I, 15 : Tu es fons totius boni... Pulcher et decorus dicitur, quia et divinitatis perpetuitate, et etiam susceptæ humanitatis dignitate mirabilis est. — *Ibid.* C. V., 10-14 : *Dilectus meus candidus,* virginitate, *rubicundus,* passione. *Candidus,* quia sine peccato natus est, et sine peccato est conversatus... *Rubicundus,* quia « lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo (*Apoc.* I). » *Electus ex millibus.* Singulari enim gratia homo Christus in humani generis massa refulsit : quia per illum proposuit Deus salvare genus humanum, et ipse est « Mediator Dei et hominum Jesus Christus... » *Caput ejus aurum optimum.* Caput sponsi Deus est, juxta illud quod Apost. dicit, I. *Cor.* XI : « Caput Christi Deus, » qui auro optimo comparatur, quia sicut aurum omnibus metallis est pretiosius, ita omnipotens Deus omnibus a se factis bonis præcellit, et supereminet... *Comæ ejus*

L'âme fidèle, éclairée par le don de science, s'appliquera donc, à l'exemple de saint Thomas, à contempler la beauté infinie de son divin Époux cachée sous des symboles mystérieux. « Il faut apprendre à contempler les secrets divins cachés sous des symboles, dit saint Denys; il faut briser cette enveloppe et les considérer dans leur nudité et leur pureté native : car ainsi révérerons-nous cette fontaine de vie, qui tout à la fois s'écoule et se maintient en elle-même (1). » Et ailleurs le même Docteur ajoute : « Par la magnifique ordonnance de

sicut elatæ palmarum, nigræ quasi corvus. Comæ sponsi sunt multitudines fidelium propter fidem et dilectionem Deo inhærentes, quæ elatis palmarum comparantur... Elatæ palmarum rami provectiores et excellentiores, interdum aureo colore crispantes, et semper ad excelsa tendentes, et numquam virorem suum amittentes. Tales ergo dicit comas sponsi sui, crispas videlicet, et rutilas... Comæ sponsi elatis palmarum comparantur, quia fidelium multitudines et virore fidei gaudent, et ad æterna præmia desideranda extolluntur, atque supernæ suavitatis dulcedinem degustant... *Nigræ quasi corvus,* quia despecti et contemptibiles sunt pressuris hujus sæculi... *Oculi ejus sicut columbæ super rivulos aquarum quæ lacte sunt lotæ.* Oculi sponsi sunt dona Spiritus sancti; quod ostendit Joannes in Apoc. V, dicens : « Vidi Agnum... habentem cornua septem, et oculos septem; qui sunt septem spiritus Dei... » *Quæ lacte sunt lotæ.* Lactis nomine gratia Dei intelligitur... *Resident juxta fluenta plenissima,* per fluenta plenissima copiosam Evangelii doctrinam designari... *Genæ illius sicut areolæ aromatum consitæ a pigmentariis.* Genæ sponsi modestia Christi, pietas, vel severitas... Hæc genæ sponsi areolis aromatum comparantur : sicut enim areolæ aromatum optime compositæ et ordinatæ aspectum intuentium delectant, eisque odorem suum propinant; ita Christi mansuetudo, et absentes fama, et præsentes reipsa delectabat... *Labia ejus lilia distillantia myrrham primam.* Per labia sponsi, verba Domini Jesu Christi accipiuntur, quæ liliis comparantur, quia candoris æterni præmia annuntiant... *Manus illius tornatiles, aureæ, plenæ hyacinthis.* In manibus sponsi operatio Salvatoris exprimitur. Sicut enim quis facile torno operatur, nec regula ulla indiget, sic operatio Redemptoris facilis erat; quidquid enim volebat, illico perficiebat... *Aureæ* autem erant, quia operatio illius, divinitatis peragebatur potentia... *Plenæ hyacinthis.* Hyacinthus lapis est aerei coloris. Quid ergo in hyacinthinis manibus, nisi spes et desiderium cœleste accipitur? Manus Domini plenæ sunt hyacinthis, quia omnis ejus operatio nos ad spem, et desiderium supernorum excitat.

(1) *Lettre* IX.

l'univers que Dieu a établie, et où reluisent les images et les vestiges des idées divines, nous sommes élevés, comme par une route naturelle et facile, jusqu'à l'Être souverain, autant que nos forces le permettent, niant tout de lui, et le plaçant par-dessus tout, et le considérant comme la cause de tout (1). » Mais pour arriver à contempler les secrets divins cachés sous des symboles, il faut avoir la clef de toutes ces choses mystérieuses : cette clef, c'est le don de science accordé dans une large mesure aux âmes appelées à la contemplation extraordinaire parfaite.

37. D. Le don de sagesse est-il un des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Le don de sagesse nous fait connaître les choses divines au moyen des causes premières et des raisons les plus sublimes, et nous en fait porter un jugement sain et plein de suavité (I, 223) : ce don accordé au troisième degré, qui est le plus élevé (I, 256), est au témoignage de tous les auteurs le principe le plus actif et le plus important de la contemplation extraordinaire parfaite, quelle qu'elle soit, mais surtout de la contemplation qu'on appelle *divine ténèbre* ou *théologie mystique*. Qu'on se reporte à ce que nous avons dit ailleurs à ce sujet, et l'on trouvera, dans les textes cités de saint Denys l'Aréopagite, de saint Thomas, de sainte Thérèse, de sainte Angèle de Foligno, et de saint Jean de la Croix (II, 23-26), des témoignages authentiques et irrécusables de cette action du don de sagesse. Denys-le-Chartreux affirme cette doctrine dans tous ses écrits avec une lucidité, une précision et une persistance, qui éclairent et édifient en même temps (2). On peut, en effet, consi-

(1) *Des Noms divins*. C. VII, n° 3.
(2) Dion. Cart. *De fonte lucis*, a. 13. Hæc mystica theologia seu

dérer ce grand docteur mystique comme l'apôtre du don de sagesse, ainsi qu'on pourra le voir dans les textes que nous citerons à l'appui de la réponse suivante.

38. D. Quels sont les effets du don de sagesse dans la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Dans cette contemplation les effets du don de sagesse dépassent toute expression : c'est une connaissance spéculative et pratique très parfaite et suréminente des choses divines ; c'est aussi un jugement sain et plein de suavité, un goût tout céleste qui répand dans l'âme une source nouvelle et très abondante de lumière divine (I, 253). Pour lire le nom qui est au sommet de la contemplation, il faut en goûter les ineffables douceurs (1).

D'après Denys-le-Chartreux, les effets du don de sagesse dans la contemplation extraordinaire parfaite se concentrent sur deux points principaux : l'âme devient la *conseillère* et la *secrétaire* de Dieu, expressions vraies, profondes et sublimes qui indiquent admirablement l'action de Dieu dans la *divine ténèbre*. L'âme est la *conseillère* de Dieu, parce qu'elle est introduite en quelque sorte dans le sanctuaire de la Divinité, et qu'elle

unitiva sapientia realiter est ipsum sapientiæ donum, nempe sapientia illa quæ inter septem dona Spiritus sancti primum est atque dignissimum, quæ est habitus supernaturalis infusus, Dei per gustum internum cognoscitivus, per quam mens bene de Deo sentit ac judicat per connaturalitatem et conformitatem affectus ad ipsum, seu per mentalem saporem. Cujus sapientiæ triplex est gradus. Et ipsa secundum gradum suum supremum, quo inest viris heroicis ac perfectis, efficiens eos quasi *consiliarios* ac *secretarios* omnipotentis ac supersapientissimi Creatoris, est sapientia unitiva ac mystica theologia. — Dion. Cart. *De cont.* L. I, a. 44. Tertius sapientiæ, contemplationisque gradus est, passionibus jam sedatis et vitiis pulsis, divinorum totaliter contemplationi infigi ardenter et limpide, ita ut omnis rei creatæ, præsertim terrenæ ac temporalis, cognitio desipiat, displiceat, neque delectet, nisi in quantum ad Creatoris cognitionem atque amorem, vehiculum quoddam est.

(1) *Apoc.* II, 17. Dabo illi calculum candidum : et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit.

y contemple par voie de négation ou de sublime ignorance les mystères de la Sagesse incréée; elle est la *secrétaire* de Dieu, parce que les secrets divins sont imprimés en elle par des espèces intelligibles d'un ordre supérieur et par une lumière surnaturelle très pure. Ces deux pensées se succèdent sans se confondre dans les développements du Docteur extatique. En effet, selon lui, dans cet état, l'âme est admirablement disposée à recevoir les lumières divines, les suavités intérieures, les consolations célestes, de telle sorte qu'il n'y a pour elle rien de plus facile, de plus doux, de plus familier, que de s'élever à la connaissance des choses divines par la contemplation et l'amour. Dans cet état de vision secrète et ténébreuse, un feu très intense et très intime dépouille l'âme des images viles et terrestres, et place nos facultés à des hauteurs où rien de créé ne peut troubler notre repos: c'est l'abîme de la Divinité. Dieu n'a plus rien alors de caché pour l'âme *confidente* de ses *secrets*, car elle entre dans le séjour de la lumière paisible, douce et véritable, pour contempler la gloire de la très glorieuse Trinité, ses processions immanentes, sa lumière, son amour, sa jouissance, et sa très délicieuse, très heureuse et très sainte Unité. En présence de ce Dieu infini et immense, toute créature paraît un néant: Dieu seul devient notre consolation et notre amour. L'âme s'élance avec une sainte ardeur vers ce lieu de repos, où elle goûte les douceurs d'un amour extatique et embrasé; dans cette connaissance par voie de négation, elle monte toujours vers l'incompréhensible, au milieu d'une resplendissante ténèbre, d'une très sage ignorance, où elle se perd et se confond avec la hiérarchie des esprits célestes dans un océan de lumière. Mais comment s'opère cette communication admirable des lumières divines? Comment l'âme reçoit-elle l'empreinte de Dieu? C'est par l'amour, lumière et vie, que l'âme devient la *secrétaire* de Dieu: les ardeurs sacrées de

l'Esprit d'amour sont répandues dans le cœur, elles y sont gravées en caractères de feu, car elles éclairent d'une lumière très pure et très pénétrante les espèces intelligibles qui doivent servir à cette connaissance suréminente : la *divine ténèbre* devient alors un foyer resplendissant de clarté. — Tel est en abrégé le tableau que Denys-le-Chartreux nous retrace des effets du don de sagesse dans la contemplation extraordinaire parfaite ; nous ne donnons qu'un aperçu bien incolore de son magnifique exposé, mais il suffira, croyons-nous, pour inspirer le désir d'aller puiser à la source (1).

(1) Dion. cart. *De vita inclusarum*, a. 19. Cum ad charitatem perfectam prout huic vitæ possibile est, pervenerit homo, donum quoque sapientiæ in ipso perficitur, et per illud fit homo velut *consiliarius* et *secretarius* Dei : et subveniente Spiritu sancto, dispositissimus est ad suscipiendum uberrime et sæpissime illustrationes divinas, inflammationes internas, consolationes supernas, ita quod nihil sibi facilius est, nihil suavius, nihil familiarius, quam per contemplationem, fervidumque amorem se ad Deum levare, in ipso quiescere magis aut minus diu prout Spiritus sanctus concesserit. — Dion. cart. *Inflammatorium divini amoris*, a. 1. Insuper... ascendere debes... ad heroicarum virtutum, ad immobilem ac cœliformem prorsus suavissimam tranquillitatem et pacem mentis in Deo, ut jam per supremum doni sapientiæ gradum sis quasi *consiliarius* et *secretarius* Dei tui, qui incerta et occulta sapientiæ suæ tibi tali existenti copiose et dignantissime pandet, sicque in te quasi in thalamo jugiter requiescet. Tunc ea quæ fidei sunt, cum rationibus credendorum et purificatæ mentis intelligentia contemplaberis dulciter et sincere, ac supergloriosissimæ Trinitatis gloriam, emanationem et communicationem ad intra, mutuam intuitionem, dilectionem, fruitionem, consistentiam æternalem, superdeliciosissimam, superfelicissimam et supersanctissimam intueberis deiformiter, assidue et serene. Tunc respectu infiniti et incircumscriptibilis Dei, erit tibi angusta et modica omnis creatura, in solo quoque Deo tuo erit consolatio et omnis affectio tua. — Dion. cart. *De fonte lucis*. a. 12. Via perfectiva seu unitiva est studium, occupatio seu actio ad sincerissimæ charitatis ardorem, ad Deitatis extaticum flammigerumque amorem, ad mysticæ sapientiæ æstuantissimum, quietissimum, ac secretissimum tendens intuitum. Consistit namque hæc via in hoc, ut ex contemplatione Dei per negationem mens divino amore tota accendatur, et velut ignea atque seraphica efficiatur, sicque seipsam et cuncta creata relinquens, transcendens, ac obliviscens, superincomprehensibili Deo, tanquam prorsus ignoto, per hierarchicæ lucis illapsum, per occultissimæ inspectionis alloquium, per supersplendentem caliginem ac sapientissimam ignorantiam uniatur. — *Ibid.*, a. 15. Cum

Qu'on nous permette d'ajouter ici un tableau complémentaire extrait de Jean Rusbrock, auteur favori de Denys-le-Chartreux, et célèbre contemplatif du XIVe siècle. « Le septième don du Saint-Esprit, dit Rusbrock, est le don de sagesse, saveur très douce que nous goûtons à la cime de l'âme, et qui pénètre l'intelligence et la volonté dans la mesure où ces facultés se recueillent en ce lieu élevé. Cette sagesse ou cette saveur immense et inépuisable sort du fond de l'âme juste, pour se répandre jusqu'au plus intime de nos puissances selon leurs capacités, et même dans la partie sensible qu'elle réjouit par une touche délicate ; les sens extérieurs, l'ouïe et la vue, prennent aussi plaisir dans les beautés de la nature et dans toutes les choses que Dieu a faites pour l'homme. Cette divine suavité est par son immensité bien au-dessus de notre esprit : c'est l'Esprit-Saint, amour incompréhensible de Dieu, qui nous est communiqué ; ses dons sont créés, finis et mesurés, mais parce que nos puissances sont suspendues et attirées vers Dieu, elles sont toutes remplies de ces effluves divines et elles débordent. Or, Dieu le Père élève l'âme recueillie à cette union fruitive, il lui accorde cette haute contemplation dans la perte et l'oubli d'elle-même, ce qui lui mérite d'être le trône et le repos de Dieu *(thronus et quies Dei)* ; le Fils, Verbe divin et éternel, éclaire l'intelligence de sa propre lumière, afin que l'âme puisse contempler Celui dont elle jouit ; enfin, l'Esprit-Saint vient enri-

per unitivæ ac mysticæ sapientiæ contemplationem altissimam mens humana Deo propinquissime, quantum in hac fieri valet vita, jungatur et infigatur, imo in ipsum absorbeatur atque supernis fulgoribus, sacris ardoribus, charismatibusque divinis abundantissime perfundatur, ditetur ac impleatur : hinc sancti doctores fatentur, quod hæc mystica visio per divinum præfervidum fiat amorem, ita ut purus ac æstuans amor Dei ad hanc contemplativam ac mysticam contemplationem immediate ac summe disponat, utpote actualis sincera et fervens ad Deum affectio, quæ mentem aperit sponso cœlesti, ac influentiis, coruscationibus, fecundationibus atque amplexibus ejus.

chir la volonté qui tient en elle toutes nos facultés groupées dans l'unité, afin que l'âme puisse connaître, goûter et expérimenter combien le Seigneur est bon. Cette suavité est si grande et si immense que pour ceux qui la goûtent, le ciel, la terre, et tout ce qu'ils contiennent, semblent disparaître et entrer dans le néant; les délices de cette suavité se font sentir, en haut, en bas, au dedans, au dehors, tout le royaume intérieur de l'âme en est pénétré. Dès lors, l'âme contemple d'un regard avide cette divine Simplicité, d'où découlent de si grandes délices. C'est le point de départ d'une nouvelle lumière. Néanmoins, l'âme sait qu'elle ne pourra jamais ni saisir, ni connaître parfaitement cette Simplicité suave, car c'est par une lumière créée qu'elle contemple. Toutefois, sa joie est immense et elle se sent défaillir dans les hauteurs de sa contemplation; transformée par cette immense clarté, elle ne peut détacher ses regards des objets incompréhensibles qui lui procurent un si grand bonheur. — L'âme fidèle à la contemplation où Dieu l'élève par le don de sagesse, lumière créée, et par des espèces intelligibles supérieures, éprouve bientôt des effets merveilleux qui la remplissent de joie. Elle comprend que Celui qu'elle aime est immense, et qu'aucune créature ne peut le connaître tel qu'il est en lui-même; elle voit qu'il est si sublime qu'aucun esprit ne peut l'atteindre, qu'il est tellement simple que toute multiplicité a en lui son commencement et sa fin; elle contemple tout en lui: beauté,... richesse,... magnificence,... vie,... victoire,... couronne,... santé,... paix,... sécurité,... béatitude,... consolation,... suavité,... joie,... jubilation,... récompense,... ferveur,... puissance,... divinité,... éternité,... bonté,... libéralité,... charité,... noblesse,... pureté,... fécondité,... vertu,... sagesse,.... stabilité,... fidélité,... vérité,... sainteté,... chaleur,... lumière,... satiété,... force,... justice... Toutes ces perfections lui apparaissent éclairées par une lumière di-

vine; ce ne sont cependant que des espèces intelligibles très parfaites, c'est-à-dire des formes créées à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ces formes ou espèces, calquées sur la nature divine, viennent du fond de l'abîme immense où Dieu habite, et y conduisent l'âme qui les a reçues. Cette contemplation a des limites, car Dieu est essentiellement simple et incompréhensible (1).»

« Dieu, ajoute Rusbrock, montre son royaume aux âmes parfaites et héroïques dans la lumière de la grâce ou dans celle de la gloire, ce qui a lieu au-dessus de la manière ordinaire de connaître, et au-dessus de ce qui peut être dit dans les Écritures, non pas que ce soit contraire aux Écritures, mais celles-ci ne peuvent exprimer ces vérités suaves avec autant de clarté, de perfection et de vie. Dans cette contemplation extraordinaire, Dieu découvre à l'âme des choses sublimes au milieu des feux divins de son amour, car ce royaume révélé à l'âme embrasée par la divine Sagesse, fruit et goût de toute vertu, est la nourriture des Anges, des Saints et des âmes parfaites. Plusieurs pratiquent certaines vertus, mais sans la divine charité; ils n'en goûtent point la saveur. D'autres unissent la charité aux vertus, mais parce qu'ils n'ont pas le don de sagesse au plus haut degré, ils n'en goûtent pas les fruits d'une manière aussi complète. Pour goûter ces vérités suaves dans ce royaume sublime, il faut que Dieu nous attire par une communication très parfaite du don de sagesse et nous élève à la cime de l'âme, où habite la vie superessentielle, adhérente, manifeste et communicative (2). »

39. D. Le don d'intelligence est-il un des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite ?

(1) Joan. Rusbrochii *Opera omnia*, a Surio in latinum conversa. Colon. 1609. *Regnum Deum amantium*. C. 33 et 34.

(2) Joan. Rusbr. *Ibid*. C. 41.

R. Le don d'intelligence, nous l'avons dit (I, 251), a pour but de nous faire comprendre et pénétrer les vérités qui sont au-dessus des forces de notre nature (1). Dans la contemplation extraordinaire parfaite, cette lumière surnaturelle est si sublime que l'âme, élevée en quelque sorte au-dessus de la condition humaine (2), commence à participer au privilège de l'Ange au milieu des célestes clartés (II, 11). Le don d'intelligence, communiqué alors au plus haut degré, permet à l'âme de pénétrer autant qu'il est possible dans les secrets intimes de Dieu (I, 252). Cette contemplation, en effet, exige une double action du Saint-Esprit : la connaissance ou pénétration des choses de l'ordre surnaturel, et un jugement sain et plein de suavité sur ces vérités. Le don d'intelligence opère en nous la première de ces influences, le don de sagesse la seconde. Le don d'intelligence est donc le compagnon inséparable du don de sagesse dans les élévations de notre âme à Dieu ; il est de tous les dons du Saint-Esprit celui qui s'en rapproche le plus en dignité, et nous pouvons le considérer, après le don de sagesse, comme un des principes formels élicitifs très puissants de la contemplation extraordinaire parfaite (3).

40. D. Quels sont les effets du don d'intelligence dans la contemplation extraordinaire parfaite ?

(1) D. Th. 2. 2. q. 8, a. 1, c. : Indiget homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet ; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

(2) D. Th. in 3, dist. 35, q. 2, quæstiun. 1 : Si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur : hoc supra humanum modum.

(3) Dion. cart. *De donis*. Tr. 2, a. 23. Fides quæ ad opera gratiæ spectat perfecta consistere nequit, nisi circa objecta atque articulos fidei intellectus duplicem actum obtineat per influentiam Spiritus sancti, videlicet rectam et veram intuitionem veritatum fidei, verumque ac saporosum eorumdem judicium... Horum itaque primum communicat Spiritus sanctus animæ rationali per donum intellectus ;... secundum quoque præstat dando sapientiæ donum.

R. Dieu expliqua un jour à sainte Catherine de Sienne les admirables effets du don d'intelligence. Quelques passages, il est vrai, concernent les effets généraux et ordinaires de ce don divin (I, 251) ; mais, le plus souvent, c'est d'une manifestation sublime du don d'intelligence qu'il est question. On le reconnaîtra facilement au texte que nous allons citer :

« C'est avec cette lumière qui éclairait son intelligence que me vit saint Thomas d'Aquin et qu'il acquit les clartés de la science, comme le firent saint Augustin, saint Jérôme et mes autres saints Docteurs. Ils étaient éclairés d'en haut, et comprenaient dans les ténèbres ma Vérité, c'est-à-dire la sainte Écriture, qui paraît obscure parce qu'elle n'est pas comprise, non par le défaut de l'Écriture, mais par l'ignorance de celui qui ne la comprend pas. Aussi, j'ai donné ces lampes pour éclairer les aveugles et les intelligences grossières, afin que l'homme puisse connaître la vérité dans les ténèbres. Moi, le feu qui consume le sacrifice, je les ai ravis en leur donnant la lumière surnaturelle qui fait comprendre la vérité dans les ténèbres. Et alors ce qui paraissait obscur est devenu évident pour les ignorants comme pour les savants. Chacun reçoit la lumière selon sa capacité, et selon la préparation qu'il apporte à me connaître ; car je ne méprise les bonnes dispositions de personne. L'intelligence reçoit une lumière infuse par la grâce, supérieure à la lumière naturelle, une lumière avec laquelle les saints Docteurs et mes autres serviteurs ont connu la lumière dans les ténèbres ; des ténèbres est venue la lumière, car l'intelligence a été formée avant l'Écriture ; c'est de l'intelligence que vient la science, puisque c'est en voyant qu'elle discerne.

» Avec cette lumière, les prophètes ont vu l'avènement et la mort de mon Fils ; les apôtres l'ont possédée après la descente du Saint-Esprit ; les évangélistes, les docteurs, les confesseurs, les vierges, les martyrs, en ont

tous été éclairés ; tous l'ont reçue selon que le demandaient leur salut, le salut des âmes et l'enseignement de la sainte Écriture. Les docteurs l'ont reçue pour expliquer la doctrine de ma Vérité, la prédication des apôtres et les textes des évangélistes ; les martyrs, pour montrer par leur sang la lumière de la foi, le trésor et le fruit du sang de l'Agneau ; les vierges l'ont montrée par la charité et la pureté. Les obéissants ont fait briller l'obéissance du Verbe, cette obéissance parfaite que mon Fils a embrassée pour courir à la mort ignominieuse de la Croix. Cette lumière est visible dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament, par les prophètes, dont l'intelligence a été surnaturellement éclairée par ma grâce ; dans le Nouveau Testament, par la vie évangélique révélée au chrétien fidèle... Comment la Vérité est-elle connue ? Par la lumière surnaturelle qui est donnée à qui veut la recevoir de ma grâce (1). »

Il y a dans ce passage des Dialogues de sainte Catherine de Sienne un exposé vraiment sublime des effets extraordinaires du don d'intelligence. C'est une lumière surnaturelle et infuse par laquelle on pénètre et on approfondit la vérité ; en bien des cas, cette lumière ne sert pas seulement à celui qui la reçoit, elle est aussi donnée pour le salut des âmes, l'enseignement et l'explication de la doctrine de vérité. Ici, sans sortir de l'influence toute divine du Saint-Esprit, nous entrons dans une catégorie nouvelle de dons célestes, que les théologiens appellent *grâces gratuitement données*.

41. D. Les dons de conseil, de piété, de force, et de crainte, ont-ils quelque influence sur la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Les dons de conseil, de piété, de force, et de

(1) *Dialogues* LXXXV.

crainte, ne comptent pas parmi les principes formels élicitifs de la contemplation, néanmoins ils nous disposent à recevoir cette faveur. Il ne faut pas oublier que la contemplation est fille de la divine charité (I, 120; II, 3). Or, les dons de conseil, de piété, de force, et de crainte, en perfectionnant la volonté (1), et en la rendant souple et docile sous l'impulsion de la grâce divine, travaillent efficacement à augmenter en nous cette divine charité ; ils nous aident à acquérir certaines dispositions éloignées requises pour la contemplation (II, 62-74), et ils nous rendent par là même plus habiles à profiter en temps importun des lumières des dons de science, de sagesse, et d'intelligence. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit dans notre première partie du mode supérieur d'action des dons de conseil, de piété, de force, et de crainte : on ne peut douter de leur importance dans l'œuvre de la sanctification des âmes. Nous devons donc demander à Dieu indistinctement les sept dons du Saint-Esprit, mais supplions surtout son infinie Bonté d'augmenter en nous les dons de sagesse et d'intelligence : leur action est plus immédiate et plus admirable dans l'acte lui-même de la contemplation parfaite (2).

(1) Les dons de piété, de force, et de crainte, perfectionnent directement la volonté ; le don de conseil, comme la vertu de prudence, appartient directement à l'intelligence, mais il s'applique aussi à la volonté, en réglant et dirigeant tous ses actes dans la voie d'une parfaite discrétion.

(2) Dion. cart. *De contempl.* L. 1, a. 22. Quoniam dona faciunt mentem bene et prompte mobilem, docilem, dirigibilem a Spiritu sancto, sine cujus speciali dono nemo ad contemplationis arcem conscendit, affectuosissime oret, immensam munificentiam clementissimi Dei, ut septem dona Spiritus sancti quotidie corroborentur ac perficiantur in se, quatenus per hæc a Spiritu sancto frequentissime ad contemplationes prælucidas atque ignitas intime moveatur ac inflammetur: præsertimque oret pro complemento doni sapientiæ, cujus contemplatio potissime actus vocatur... Insuper oret, ut fidem suam Deus rationibus credendorum benignissime perficiat et illustret per donum intellectus, cujus est ea quæ fidei sunt penetrare, rationes credendorum intelligendo, in quo contemplationis pars magna consistit.

42. D. Les *grâces gratuitement données* comptent-elles quelquefois parmi les principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Il peut se faire que certaines *grâces gratuitement données* soient accordées à des âmes justes en vue de la contemplation extraordinaire parfaite (générale et indistincte) ; mais elles ne sont pas précisément nécessaires pour accomplir cet acte surnaturel, elles aident simplement à le rendre plus complet et plus parfait, en disposant l'âme d'une manière secondaire à une union plus intime avec Dieu (1). Cependant les *grâces gratuitement données* n'ont pas toujours ce rôle providentiel. Il y a, en effet, deux sortes de grâces; l'une, qui unit l'homme à Dieu, et qu'on appelle grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) ; l'autre qu'on appelle plus particulièrement *grâce gratuitement donnée* (*gratia gratis data*), parce qu'elle n'est pas donnée à l'homme pour le sanctifier, mais plutôt pour qu'il coopère à la sanctification des autres (2). En ce dernier cas, les *grâces gratuitement données*, prises isolément, en dehors de l'état de grâce, ne peuvent pas compter parmi les principes

(1) Schram. *Theol. myst.* T. 1, p. 2, c. 4, § 244. Schol. Gratiæ gratis datæ non requiruntur quidem præcise ad contemplationem extraordinariam, bene vero ad ejus complementum et perfectionem, suppositis virtutibus et donis, et licet gratiæ gratis datæ ex primaria intentione non sint, per quam homo Deo conjungitur, unionem tamen per gratiam gratum facientem productam magis fovent et confirmant... Gratiæ gratis datæ saltem dispositive excitant ad majorem unionem cum Deo etiam ipsum operantem saltem secundario; unde solum probatur contemplationem secundum essentiam suam non consistere in his gratiis, sed per illas juvari accidentaliter et perfici directe in ordine ad alios, indirecte in ordine ad se... Quia sermo est de contemplatione perfecta, quæ supponit, vel facit, animam perfectam, hæc nequit a solis gratiis gratis datis procedere, cum sit charitate formata, et elevata donis Spiritus sancti.

(2) D. Th. 1. 2. q. 111, a. 1, c. : Duplex est gratia : una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens* ; alia vero... vocatur *gratia gratis data*... quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur.

formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite (1). Cette contemplation tire d'ailleurs sa perfection essentielle; elle suppose la grâce sanctifiante et les dons du Saint-Esprit, car il s'agit d'une connaissance amoureuse qui a la charité pour principe et pour fin (II, 3, et ailleurs).

43. D. Comment peut-on diviser et classifier les *grâces gratuitement données?*

R. Saint Paul (I. *Cor.* XII, 8) les divise ainsi: « L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sa- » gesse ; l'autre reçoit du même Esprit le don de parler » avec science ; un autre reçoit le don de la foi par le » même Esprit ; un autre, la grâce de guérir les mala- » dies ; un autre, le don de faire des miracles ; un autre, » le don de prophétie ; un autre, le discernement des es- » prits ; un autre, le don des langues ; un autre, le don » d'interpréter les discours. »

(1) Les grâces gratuitement données sont-elles des habitudes permanentes ou simplement des mouvements passagers du Saint-Esprit? Les auteurs sont partagés sur cette question. Bellarmin (*De gratia et lib. arb.* L. 1, c. 10) pense que les grâces de la sagesse, de la science, de la foi, des langues, et de l'interprétation des Ecritures sont des habitudes permanentes, et que les quatre autres sont des mouvements passagers. Plusieurs auteurs ne voient dans toutes les grâces gratuitement données que des mouvements passagers : — Viguier. *Inst. ad christ. theol.* C. 9, § 1, v. 1. Apostolus ibi non accipit sapientiam et scientiam (quæ sunt dona Spiritus sancti)..., sed pro gratiis gratis datis, quæ non sunt habitus permanentes, sed speciales motiones et instinctus Spiritus sancti. — Card. Bona. *De discr. spir.* c. 2, § 3. Hæc enim gratia, sicut et reliquæ gratis datæ, *in Christo solo* per modum habitus fuerunt. — Suarez. *De gratia.* Prol. 3, c. 5, n° 7. *Nostra opinio.* Inquiri potest an hæ gratiæ (sermo sapientiæ et scientiæ) transeunter tantum dentur, vel permanenter, per modum effectus. Quidam dicunt esse habitus, sine ulla probatione, sed quia videntur supponere has gratias in cognitione consistere, et ita non videntur illas distinguere a sapientia et scientia, quæ sunt dona Spiritus sancti. Nos vero supponimus ita ab illis distingui, sicut gratias gratis datas a gratum facientibus. Deinde supponimus dari per se primo propter convenientem usum locutionis et sermonis : Unde inferimus non dari per habitus, sed per actualem Spiritus sancti motionem.

Voici la classification des *grâces gratuitement données* d'après saint Thomas : « Ces grâces, dit-il, ont toutes pour but de nous mettre à même de coopérer à la sanctification du prochain ; or, pour cela, il faut réunir trois conditions : une connaissance approfondie des choses divines ; un moyen efficace de les confirmer et de les prouver ; la possibilité de les présenter convenablement à ses auditeurs. — A la connaissance des choses divines correspond la *foi*, qui est la certitude que nous avons des choses invisibles ; la *sagesse*, qui est la connaissance des choses divines ; la *science*, qui est la connaissance des choses humaines. — Pour confirmer la doctrine divine, il faut que celui qui enseigne fasse ce que Dieu seul peut faire, par des *guérisons* et par des *miracles* proprement dits, par des *prophéties* et par le *discernement des esprits*. — La manifestation de la pensée se rapporte à l'idiome dont on se sert, et c'est le *don des langues*, ou au véritable sens des textes à expliquer, et c'est l'*interprétation des discours* (1). »

Quatre de ces *grâces gratuitement données* peuvent devenir, par leur union à la divine charité, des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite : ce sont les dons de *science*, de *sagesse*, de la *foi*, et de *prophétie*.

(1) D. Th. 1. 2. q. 111, a. 4, c. : Gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum... secundo ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit... tertio ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre... Ad primum... ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus... *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum... *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum... Confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria... et ponitur *gratia sanitatum*... et... *operatio virtutum*... et... *prophetia*... et... *discretio spirituum*. Facultas autem pronuntiandi potest attendi, vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*, vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

44. D. La *grâce gratuitement donnée* de *science* nous élève-t-elle à un plus haut degré de contemplation que le don du Saint-Esprit qui y correspond ?

R. L'Esprit-Saint proportionne ses communications au besoin des âmes et de son Église ; c'est pourquoi il accorde à ceux qui sont appelés au salut de leurs frères des grâces exceptionnelles, afin qu'ils puissent plus facilement les convaincre et les persuader. Il n'est donc pas douteux que le Saint-Esprit ne communique quelquefois des lumières plus abondantes par la *grâce gratuitement donnée* de *science*, afin qu'on puisse ensuite plus facilement manifester les choses divines par le moyen des créatures et des connaissances humaines (1).

45. D. La *grâce gratuitement donnée* de *sagesse* nous élève-t-elle à un plus haut degré de contemplation que le don du Saint-Esprit qui y correspond ?

R. La *grâce gratuitement donnée* de *sagesse* élève les âmes à un degré suréminent dans la contemplation des choses divines. En effet, ceux qui connaissent plus profondément les mystères, peuvent les manifester plus complètement aux autres. Ce degré de *sagesse* n'est pas commun à toutes les âmes contemplatives ; ordinairement, il leur suffit de recevoir le *don de sagesse*, au degré nécessaire à leur propre sanctification (2).

(1) Viguerius. S. Ord. Præd. *Institutiones*. C. 9, § 1, ver. 1 : Alii datur sermo scientiæ : hoc est, movetur et datur ei facultas manifestandi ea quæ sunt Dei per creaturas.

(2) D. Th. 2. 2. q. 45, a. 5, c. : Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio... quantum necessarium est ad salutem... Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum... in quantum altiora quædam mysteria, et cognoscunt, et aliis manifestare possunt... et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas.

Viguerius. S. Ord. Præd. *Ibid* : Alii datur sermo sapientiæ : hoc

46. D. La *science infuse* a-t-elle quelque rapport avec les *grâces gratuitement données* de *science* et de *sagesse ?*

R. La *science infuse* est certainement une *grâce gratuitement donnée*, mais cette grâce est d'un ordre tout à fait exceptionnel et excessivement rare. Elle fut accordée dans sa plénitude à Notre-Seigneur Jésus-Christ, et d'une manière admirable et suréminente à la très sainte Vierge Marie (1). Saint Thomas enseigne qu'Adam l'avait reçue tant pour les choses de l'ordre naturel que pour celles de l'ordre surnaturel, en tant que cela lui était nécessaire comme chef de l'humanité. Salomon et les Apôtres reçurent aussi cette grâce dans une large mesure (2). La *science infuse* est quelquefois *totalement surnaturelle* : elle dépasse alors les facultés humaines et Dieu seul en est l'auteur et la source. D'autres fois, la science est infuse quant à la manière de l'acquérir, sans dépasser absolument les forces de la nature ; en ce cas, elle indique seulement un secours spécial dans l'acquisition et dans l'application des connaissances (3).

est, specialiter movetur, et datur ei facultas utendi dono sapientiæ, si sit in gratia : et si non sit, datur facultas ut abundet sermone, et persuadere possit per causas altissimas ea quæ pertinent ad manifestationem divinorum.

(1) D. Th. 3 p. q. 11, o. — Th. a Vallgornera, *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 4, a. 4, n° 5 : Pie creditur quod concessus etiam fuit (habitus scientiæ infusus) Beatissimæ Virgini Mariæ Dei Genitrici. — Philippe de la Très-Sainte-Trinité et d'autres enseignent aussi cette pieuse croyance.

(2) D. Th. 1 p. q. 94, a. 3. *Conclusio*. Oportet eum (primum hominem) habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, et supernaturalium tantam, quanta opus erat. — 2. 2. q. 173, a. 2, c. : Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ quandoque mendiante sensu exterius quædam formæ sensibiles... quandoque... etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli.

(3) D. Th. 1. 2. q. 113, a. 10, ad 3 : Dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium inge-

La *science infuse* peut constituer un état habituel ou un secours transitoire. La *science infuse* universelle et habituelle a été le privilège exclusif de la sainte Humanité de Notre-Seigneur (1). C'est une pieuse croyance que la très sainte Vierge a été favorisée de la science infuse habituelle à un degré éminent, conformément à sa dignité de Mère de Dieu et au rang qu'elle occupe dans le plan divin comme Reine des Anges et Mère des hommes (2). Quant aux Saints qui ont reçu la *science infuse* à des degrés divers, la plupart des auteurs affirment qu'elle leur est communiquée d'une manière plus ou moins transitoire. On cite plus particulièrement saint Bernard, saint Louis de Toulouse, le bienheureux Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, saint Thomas de Villeneuve, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, sainte Rose de Lima (3). Bien

nium et studium ; et ideo, quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum.

Bened. XIV. *De serv. Dei beatif.* L. 3, c. 43, nº 8 : Theologi, scientiam infusam duplicem esse dicunt, aliam per se infusam, aliam infusam per accidens. Per se infusa est, quæ virtute naturali acquiri non potest a creatura, sed a solo Deo in creatura exprimi et causari debet ; et hæc absolute et simpliciter dicitur ordinis divini, et naturam excedit. Scientia vero infusa per accidens illa est, quæ viribus humani ingenii acquiri potest, sed reipsa non acquiritur ; et hæc aliquo modo supra naturam esse dicitur ex parte principii, et modi, quo causatur.

(1) D. Th. 3 p. q. 11, c. : Utraque potentia animæ Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam.

(2) Th. a Vallgornera, ut supra.

(3) Bened. XIV. *Ibid.* nº 8. Thomas a Jesu. *Oper. T.* 2, *lib.* 6, *c.* 3, ait, scientiam per se infusam posse a Deo hominibus in hac vita communicari ;... et probabile quoque putat, fuisse aliquando sanctissimis viris concessam per modum actus... Apud Suarez, T. 1, *de gratia.* prol. 3, c. 5, Nº 1 et sequent., et apud Card. de Laurea, in 3 Sent. T. 4, disp. 19, a. 4 et 5, ubi animadvertunt has gratias gratis datas sermonis et sapientiæ non conferri per habitus, sed per actualem Spiritus sancti motionem. — *Ibid.* nº 12 : In libro 2 hujus Operis, C. 25, N. 9, mentio facta est nonnullorum Sanctorum, Bernardi videlicet, Ludovici Tolosani, Thomæ Aquinatis, Bonaventuræ, Thomæ de Villanova, et Sanctarum Catharinæ Senensis, Theresiæ, et Rosæ de Lima, qui omnes scientia infusa a Deo donati sunt.

que la science infuse ne soit accordée aux Saints que d'une manière transitoire, *per modum actus*, ils peuvent néanmoins discourir à volonté, *ad nutum*, sur les choses qu'ils ont apprises ainsi. Il ne s'agit plus alors d'acquérir en dehors des lois de la nature ou par un secours spécial, c'est une pure manifestation extérieure des objets déjà connus par une voie surnaturelle mais transitoire (1).

47. D. En quoi consiste la *grâce gratuitement donnée* qu'on appelle le don de la *foi?*

R. C'est une grâce de certitude qui tient le milieu entre l'obscurité de la foi et la claire vision : ce que les Anges ont vu face à face dans la Lumière incréée, est alors communiqué par leur ministère aux âmes qui ont à remplir quelque mission surnaturelle. C'est ainsi que Moïse reçut la loi par le ministère des Anges, au sommet du Sinaï : Dieu lui parla *face à face*, c'est-à-dire dans une contemplation éminente et familière, qu'il faut placer immédiatement au-dessous de la vision de l'essence divine. Cette céleste inspiration porte avec elle une grande certitude, et il doit en être ainsi, car il s'agit de faire connaître et d'affirmer les communications divines avec une pleine et entière sécurité (2). Le don de

(1) Sylvius, in 2. 2. q. 171, a. 2, ad 1 : Si intelligatur penes prophetas esse facultatem prophetandi, quantum ad cognitionem seu revelationem... *Neg*... Si autem intelligatur penes prophetas esse... ea quæ prophetice cognita sunt pronuntiandi..., sic est vera. Spiritus enim prophetarum prophetis subjecti sunt, quantum ad elocutionem eorum quæ per revelationem cognoscunt, ita ut in ipsorum potestate sit ea eloqui vel non eloqui, quando voluerint. Videatur D. Th. 2. 2. 173, a. 3, ad 4.

(2) D. Th. *Cont. gen.* L. 3, q. 154 : Angelorum interveniente officio manifestantur (invisibilia) quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina... Hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quæ divina revelatione percipiuntur : non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. — Et 1. 2. q. 98, a. 3, ad 2 : Per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris infra essentiæ divinæ visionem.

la *foi* correspond à la sixième béatitude et au don d'intelligence (1).

48. D. En quoi consiste le don de *prophétie ?*

R. Le don de *prophétie*, pris dans toute son étendue, consiste à pénétrer et à faire connaître les choses qui ne sont connues que de Dieu seul ; dans une acception plus particulière et plus restreinte, c'est une révélation des événements futurs.

D'après saint Thomas, la connaissance prophétique, étant un effet de la lumière divine, peut nous faire tout connaître, les choses divines aussi bien que les choses humaines, les choses spirituelles aussi bien que les choses corporelles. C'est ainsi qu'il fut donné à Isaïe de voir l'excellence de Dieu et le ministère des Anges (*Is.* VI, 1) : « J'ai vu, dit-il, le Seigneur assis sur un » trône très haut et très élevé. » En ce qui concerne les corps naturels, Isaïe nous dit encore (XL, 12) : « Qui » est celui qui a mesuré les eaux dans le creux de sa » main ? » Pour ce qui regarde la morale (*Is.* LVIII, 7) : « Rompez votre pain et donnez-le à celui qui a faim, etc. » Enfin, elle comprend les événements futurs (*Is.* XLVII, 9) : « Ces deux maux viendront tout à coup fondre sur vous » en un même jour, la stérilité et le veuvage. » — Il faut remarquer que plus un objet est éloigné de la connaissance humaine, plus il devient l'objet propre de la prophétie : ce qui établit trois degrés différents. Le premier renferme les choses ignorées d'un homme en particulier, parce qu'il ne peut ni les voir, ni les comprendre, mais qui peuvent être connues par d'autres. C'est ainsi qu'Élisée connut prophétiquement ce que son disciple Giézi avait fait en son absence (IV. *Reg.* V) ; c'est ainsi également que les pensées du cœur peuvent être mani-

(1) D. Th. in 3. q. 34, a. 5, c. : Per cognitionem spiritualium sine dubitatione... est *fides :* Glossa « de invisibilibus certitudo » : et respondet sextæ beatitudini, et dono intellectus.

festées prophétiquement (I. *Cor.* XIV) : de cette manière, ce que l'un sait par démonstration, l'autre l'apprend par révélation. — Le second degré comprend les vérités qui surpassent généralement la connaissance de tous les hommes, non parce qu'elles ne sont pas susceptibles d'être connues en elles-mêmes, mais parce que nous ne pouvons les atteindre. Tel est le mystère de la sainte Trinité. — Le troisième degré renferme les choses qui échappent à la connaissance de tous les hommes, parce qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes, comme sont les futurs contingents : c'est surtout de là que la prophétie tire son nom (1).

49. D. Le don de *prophétie* est-il un des principes

(1) D. Th. 2. 2. q. 171, a. 3, c. : Cognitio prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit ; sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est Isaïæ, càp. 6, 1, ubi dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Cujus etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corporalia naturalia, secundum illud Isaïæ, 40, 12 : *Quis mensus est pugillo aquas?* etc. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaïæ 58, 7 : *Frange esurienti panem tuum*, etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaïæ, 47, 9 : *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas et viduitas.*

Considerandum tamen est quod, quia prophetia est de his quæ procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul a cognitione hujus hominis sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum... Et sic Elisæus prophetice cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat ut habetur, 4. *Reg.* 5 ; et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur, I. *Cor.* 14, et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ ; sicut mysterium Trinitatis... Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia ; ut contingentia futura... Ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum : unde et nomen prophetiæ sumi videtur.

formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Le don de *prophétie* peut devenir au même titre que les autres *grâces gratuitement données* dont nous avons parlé, un des principes formels élicitifs de cette contemplation. En rapprochant les deux premiers degrés du don de prophétie, expliqués dans la réponse précédente, des grâces de *science*, de *sagesse*, de *foi*, et même de *science infuse*, il est facile de remarquer la parfaite ressemblance qui existe entre ces différentes sources de lumière : ces grâces ne sont pas autre chose que la lumière prophétique dans son sens universel. On peut dire alors que le don de *prophétie* est un des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite. — Quand il s'agit de la révélation des choses futures ou de la prophétie proprement dite, c'est toujours Dieu qui éclaire, l'objet seul est changé.

La lumière prophétique agit manifestement dans les révélations et dans certaines visions (II, 48). D'après plusieurs auteurs cette lumière se produit aussi d'une manière ineffable dans une contemplation très sublime de Dieu. Alors, les ténèbres disparaissent pour faire place à un commencement de lumière céleste. Ce n'est pas encore la lumière de la gloire, c'est plus que la lumière de la foi, plus que la lumière de la sagesse. C'est une lumière qu'on appelle *prophétique* (quelque lumière suréminente) ; cette lumière, accompagnée d'espèces infuses très parfaites, vient sous l'influence d'une grâce spéciale fortifier et augmenter la lumière de la foi et de la sagesse. L'âme ne contemple plus Dieu par voie de *négation* ou *d'affirmation*, mais par un regard et une intuition très simple, très tranquille et très lucide (1).

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, dis. 2, a. 8, nº 3 : Caligines abscesserunt, et venit... clara serenitas, in qua æterna Majestas modo ineffabili videtur. Atque imprimis, dantur

50. D. La *lumière de gloïre* est-elle quelquefois accordée sur la terre?

R. D'après saint Augustin, saint Thomas et d'autres, cette faveur insigne a été accordée à Moïse et à saint Paul (1). On peut alors croire pieusement que le même

animæ oculi, quibus Deum videat, id est, lumen supernaturale et divinum, quod ad tantam ac tam mirabilem visionem sufficiat. Hoc non est lumen fidei, nec lumen sapientiæ tantum, quod ad sic videndum parum est. Non est etiam lumen gloriæ, quod patriæ cœlesti servatum est. Sed existimo quod est illud lumen quod, D. Th. 2. 2. q. 175, a. 2, prophetis datum est vel aliud simile, quod fidem et sapientiam roboret, atque perficiat. Datur etiam illi (animæ) species quædam Deum perfectissime repræsentans, quæ non per sensus ingreditur, neque sensibus accipitur, neque ab aliis formis præhabitis componitur, sed recenter intellectui infunditur. His autem duobus ornatus intellectus, et altissimo auxilio communitus videt Deum, non negando... non affirmando... sed sincerissime, et tranquillissime, et serenissime, divinam magnitudinem intuendo. — Cf. Alvarez de Paz. *De inquisitione pacis, sive studio orationis.* L. 5, p. 3, c. 14.

(1) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 3, ad 1: Mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem tripliciter... Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia, et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis. — 1 p. q. 12, a. 11, ad 2: Sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit; ut dicit Augustinus... de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et de Paulo, qui fuit magister gentium. — In *Epist.* II, ad *Cor.* C. XII: Apostolus raptus fuit usque ad tertium cœlum, id est ad hoc ut videret essentiam Dei ita clare sicut vident eum Angeli superioris et primæ hierarchiæ, qui sic vident Deum quod immediate in ipso Deo recipiunt illuminationes, et cognoscunt divina mysteria: et sic vidit Paulus. — B. Albertus Mag. *Sum. Theol.* P. 1, tr. 3, q. 15, memb. I, solutio: Illa visio sic per ipsum, non est viatoris, nisi viator per raptum superioris naturæ excedat in aliquid quod comprehensoris est, ut accidit Paulo in raptu. — Dion. Cart. in *Epist.* II, *Cor.* C. XII: Paulus in raptu vidit Deum, vidit enim divinam essentiam clare et immediate, seu facie ad faciem, atque per speciem sicut beati in patria, prout Augustinus testatur... — Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 50, n° 5: Theologi passim admittunt, posse Deum via extraordinaria, et ex speciali privilegio hominem in hac mortalitate ad claram Dei visionem extollere: a lege quippe operandi et cognoscendi opera sensuum, Deus naturæ auctor et Dominus potest aliquem solvere, aut remorando sensus externos, ne agant; aut dando intellectui lumen gloriæ per modum transeuntis, vel per modum permanentis, ut dedit Christo. An autem res ita se habue-

privilège n'aura pas été refusé à la très sainte vierge Marie (1). Quelques auteurs sont portés à affirmer que de tout temps il s'est rencontré des âmes favorisées de cette grâce dans les plus hauts degrés de la contemplation (2). Quoi qu'il en soit de cette opinion, il faut le reconnaître,

rit in supra recensita visione Pauli, quemadmodum et in alia Moysis, de qua *Numer.* 12, et *Exod.* 33, adhuc inter eosdem Theologos disputatur. Placet autem sententia S. Augustini, qui *in lib.* 12, *de Genesi ad litteram* propendet in opinionem affirmantem; quod etiam indicat *Epist.* 112, nunc 147, c. 13. Eamdem sequitur S. Thomas, 1. p. q. 12, a. 11, ad 2, et 2. 2. q. 175, a. 3, et in 4, dist. 49, q. 2, a. 7, ad 4 et 5, et q. 10, *de Veritate*, a. 11, ad 1.... Proindeque mirum est, Sylvium, in 1 p. a. 11, et Natalem Alexandrum, *Comm.* in 2, *ad Cor.*, alioquin fidos D. Thomæ discipulos, ab ejus in hac re sententia recessisse.

(1) Suarez, in Iam, c. 30, nº 18 : Non sunt tam facile hujusmodi dispensationes afferendæ, aut extendendæ. De beatissima autem Virgine pie credi potest, et quidem si alicui hoc privilegium concessum est, illi maxime datum est. — Sedlmayr. *Scholastica Mariana* (*in Summa aurea*). P. 3, sect. 1, art. 6, nº 1644. Dico: Beatissima Virgo adhuc in carne mortali vidit Deum aliquando intuitive. Pro hac sententia allegat Suarez, in III p., disp. 19, sect. 4, D. Antoninum, IV p., tit. 15, c. 17, § 1; sanctum Bernardum, hom. 4, super *Missus est;* sanctum Thomam de Villanova, serm. *de Resurrect.*; D. Cyprianum, serm. *de Nativitate;* Rupertum abbatem, lib. III, *in Cant.;* Gersonem, *Alph.* 15, tit. 8, *Alph.* 88, tit. 9; Ubertinum Casselium, lib. I, *Arboris vitæ;* Dionysium Rischelium, sup. Dion., *de cœlesti hier.* a. 8; Medinam, super q. 27, a. 5, quos sequitur etiam Salazar, *de Concept.*, c. 32, § 4; de Lacerda, acad. 12, sect. 4; Novatus, *in Principatu Filii hominis*, num. 982, et alii passim... — Nº 1645. Sanctus Bernardus, epist. 174, ait, « quod vel paucis mortalium constat esse collatum, fas certe non est suspicari, tantæ Virgini esse negatum. » Rationem dat sanctus Thomas, 3 p., q. 27, a. 1, inquiens : « Rationabiliter enim creditur, quod illa quæ genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*, præ omnibus aliis majora privilegia gratiæ acceperit. » Adeoque a fortiori, si alii in vita mortali habuerunt gratiam videndi Deum intuitive, eamdem etiam accepit beatissima Virgo.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 4, a. 5, nº 2 : Aliqui indicare videntur in omni ætate viris dono contemplationis eximie cumulatis, hanc gratiam a Domino fuisse concessam, ut aliquoties ipsi clare et intuitive conspexerint. — Card. Bona. *De discr. spirit.* C. 18, nº 7 : Quibusdam sanctissimis et perfectissimis viris adhuc in carne degentibus hanc felicitatem singulari Dei munere contigisse, ut clara Dei visione veluti per transitum et in momento lumine gloriæ illustrati fruerentur, non ignobilium theologorum, ut supra indicavimus, sententia est.

chez les Saints, la vision béatifique n'a été que transitoire (1): Notre-Seigneur Jésus-Christ seul en a joui habituellement dès ici-bas (2).

On nous permettra de citer un phénomène vraiment extraordinaire arrivé à sainte Catherine de Sienne. Interrogée sur ce fait par le bienheureux Raymond de Capoue, son confesseur, elle répondit entre autres choses : « Oui, soyez-en certain, le cœur qui est dans ce faible corps a été brisé par la charité : il s'est partagé en deux, et il me semble ressentir encore en moi la place de sa séparation. Par conséquent, mon âme a bien quitté mon corps, et j'ai vu les secrets de Dieu qu'il est impossible de dire sur la terre... L'amour fut fort comme la mort. Oui, mon cœur se brisa, mon âme s'affranchit de ses liens ; mais, hélas ! ce fut pour bien peu de temps... Les personnes qui ont été témoins de ma mort disent que je restai quatre heures avant de revenir à la vie... Soyez donc assuré que j'ai vu la divine Essence, et c'est pour cela que je souffre tant de rester enchaînée à mon corps (3). » — Sainte Catherine revient ailleurs sur la nature de cette vision divine, comme nous pouvons le voir dans une lettre qu'elle écrivit au même bienheureux Raymond, où elle rappelle ce fait en parlant d'une autre extase : « Je fus renversée, et quand je fus par terre, il me sembla que mon âme avait quitté mon

(1) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 3, ad 2: Alio modo per modum cujusdam passionis... et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. — In *Epist.* II, *Cor.* C. XII : Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam, sicut passio transiens ; et sic mens Pauli fuit in raptu :... et ideo non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriæ, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas. Et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in hoc statu perpetuo permansit. Unde solum actum beati habuit in ipso raptu, sed non fuit beatus.

(2) D. Th. 3 p. q. 9, a. 2, c. : Oportuit quod cognitio beata, in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret.

(3) *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le B. Raymond de Capoue (éd. Cartier). P. 2, c. 6, nos 21 et 22.

corps, non pas comme lorsqu'elle le quitta en effet, et que je goûtais le bonheur des bienheureux en jouissant avec eux du souverain Bien ; mais alors il me semblait que j'étais une chose distincte et séparée ; mon corps ne paraissait pas être à moi, mais à un autre (1). » — Nous n'entreprendrons pas de tirer une conclusion des deux textes de sainte Catherine de Sienne que nous venons de citer. Rien ne paraît plus clair, si l'on s'en tient à la rigueur des expressions, et cependant, dans l'opinion de plusieurs auteurs, ces sortes de faits peuvent être expliqués sans recourir à la vision béatifique.

La question de l'acte transitoire de la vision béatifique en ce monde chez quelques Saints est donc controversée. Il y a aussi divergence d'opinions quand il s'agit de dire comment s'opère ce phénomène merveilleux. Quelques-uns pensent que le corps et l'âme de saint Paul ont été transportés ensemble au ciel ; d'autres admettent une séparation totale de l'âme et du corps, une sorte de mort momentanée ; plusieurs, avec saint Thomas, sans nier catégoriquement cette mort momentanée, ne la croient pas nécessaire, et disent qu'une suspension *totale* des sens extérieurs et intérieurs suffit (2). Le

(1) *Lettres* (éd. Cartier) L. CXLVIII (102).

(2) D. Th. *De verit.* q. 13, a. 3, 4, 5. — 2. 2. q. 175, a. 5, *concl.* Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione, non oportuit tamen animam illius sic a corpore separari, ut ei non uniretur ut forma. — In *Epist.* II. *Cor.* C. XII : *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio : Deus scit :* quod quidam intelligere voluerunt, ut raptus referatur ad corpus, dicentes Apostolum dixisse se nescire, non quidem an anima esset conjuncta corpori in illo raptu, an non ; sed an esset raptus secundum animam et corpus simul, ut simul portaretur in cœlum... Sed hunc intellectum Augustinus maxime improbat, XII, super Genesim, ad litteram... Dicendum ergo, secundum Augustinum, quod divinam essentiam nullus in hac vita positus, et hac mortali vita vivens, videre potest : unde dicit Dominus, *Exod.* 33-20 : *Non videbit me homo, et vivet ;* id est, non videbit me homo, nisi totaliter separetur a corpore, ita scilicet quod anima ejus non insit corpori ut forma, vel si inest ut forma, tamen mens ejus omnino in hujusmodi visione totaliter alienetur a

mieux sera sans doute de dire avec saint Paul : « Dieu » le sait (II. *Cor.* XII, 2). »

CHAPITRE III

Des effets de la contemplation extraordinaire (1).

Effets nombreux et variés de la contemplation extraordinaire, 51. — *Qualités distinctives de l'acte contemplatif*, 52 : *élévation douce et agréable de l'âme à Dieu*, 53 ; *élévation et suspension de l'âme au-dessus d'elle-même*, 54 ; *ardent désir des biens célestes et mépris des choses de la terre*, 55 ; *union de transformation divine*, 56. — *Effets proprement dits de la contemplation extraordinaire*, 57 : *admiration*, 58 ; *avant-goût du ciel*, 59 ; *charité et vertus quelquefois héroïques*, 60. — *Sans l'amour de Dieu et du prochain, la contemplation n'est qu'une pure illusion*, 61.

51. D. Quels sont les effets de la contemplation extraordinaire ?

sensibus. Et ideo dicendum est, quod hoc est quod Apostolus dicit se nescire, utrum scilicet in illa visione anima ejus fuerit totaliter separata a corpore, unde dicit, *sive extra corpus* ; vel utrum anima ejus fuerit a sensibus corporeis alienata, unde dicit, *sive in corpore*. Et hoc etiam alii concedunt. — Dion. Cart. in *Epist.* II. *Cor.* C. XII : Certissimum est quod Paulus tunc non vixit sicut homo, seu vita sensitiva naturali atque humana, eo quod Dominus dicat ad Moysen : *Non videbit me homo, et vivet*. Nam etsi anima ejus mansit in corpore, tamen suspensa et abstracta erat ab omni actione interiorum exteriorumque sensuum. — Phil. a SS. Trinitate. *Sum. theol. myst.* P. 3, tr. 3, disc. 1, a. 7 : Quamvis autem de lege ordinaria, ad claram Dei visionem mors naturalis sequi debeat, juxta illud dictum Domini : *Non videbit me homo, et vivet* : potest tamen divinitus fieri, quod mors non sequatur, non tantum quando hujusmodi visio est per modum transeuntis, quomodo hic sponsæ communicatam dicimus, sed etiam quando diu et continuo, ut in sacra Christi Domini conceditur humanitate.

(1) Les effets dont nous parlons ici se produisent principalement

R. Ces effets sont nombreux et variés. Nous aurons l'occasion d'en signaler plusieurs quand nous parlerons des différents degrés de la contemplation. Il nous suffira pour le moment d'indiquer les effets qui ont une portée générale. Ces effets sont de deux sortes : les uns appartiennent comme propriétés distinctives à l'acte même de la contemplation extraordinaire ; les autres, qu'on peut appeler effets proprement dits, en sont les conséquences et les fruits.

52. D. Quelles sont les propriétés distinctives de la contemplation extraordinaire ?

R. Pour déterminer les propriétés distinctives de la contemplation extraordinaire, nous nous servirons de la pensée de saint Grégoire le Grand dans une de ses Homélies sur Ézéchiel : « La contemplation, dit ce docteur, est un acte doux et aimable, qui élève l'âme au-dessus d'elle-même, lui fait désirer les choses divines et mépriser les choses de la terre, et lui découvre les mystères les plus cachés (1). » — Nous trouvons dans ces paroles quatre signes distinctifs de la contemplation extraordinaire : 1° une élévation douce et agréable de l'âme à Dieu ; 2° une élévation qui attire l'âme au-dessus d'elle-même ; 3° un ardent désir des biens célestes et un grand mépris des choses de la terre ; 4° une union de transformation divine.

53. D. Comment la contemplation extraordinaire rend-

dans la contemplation extraordinaire parfaite, générale et indistincte ; néanmoins, la contemplation extraordinaire particulière et distincte peut aussi quelquefois imprimer dans les âmes des effets semblables, lorsqu'une grande fidélité correspond aux grâces reçues. Ces effets ne sont pas non plus tellement propres à la contemplation extraordinaire qu'on ne puisse les rencontrer à un certain degré dans la contemplation ordinaire.

(1) S. Greg. L. 2. Hom. 2. *In Ezech.* N° 1328. Ed. Migne. Contemplativæ vitæ amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia appetit, terrena autem debere esse contemptui ostendit, et spiritualia mentis oculis patefacit.

elle l'élévation de notre âme à Dieu très douce et très agréable?

R. La contemplation convient naturellement à l'homme, en tant qu'être raisonnable. En effet, nous désirons tous acquérir des connaissances, et nous éprouvons du plaisir à les posséder. Ce plaisir est d'autant plus grand qu'il est satisfait d'une manière plus facile et plus parfaite par les dons de sagesse et de science, et que, d'autre part, nous contemplons un objet que nous aimons. Or, la contemplation qui élève l'âme à Dieu par un regard excessivement simple et ardemment affectueux nous fait goûter cette double satisfaction : celle de la contemplation elle-même et celle de l'amour divin (1).

Empruntant la pensée de saint Thomas, on peut dire alors : « Élève-toi, ô mon âme ! vois et contemple Dieu : il est souverainement bon et aimable. Que ton intelligence examine attentivement quel est ce bien, combien il est grand ! Sache et reconnais que ce bien l'emporte sur tout ce que l'on peut désirer ; il est aimable par-dessus tout ce qui est aimable... Dieu est la suavité sans mélange et la délectation parfaite. Il est écrit (*Ps.* XL) : « Vous nous abreuverez au torrent de votre volupté. » Si la jouissance est un bien désirable, la jouissance par excellence est un bien souverain et souverainement désirable... La délectation, d'après Aristote, consiste dans

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 7, c. : Contemplatio veritatis competit homini secundum naturam suam, prout est animal rationale : ex quo contingit quod *omnes homines natura scire desiderant*, et per consequens in cognitione veritatis delectantur : et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur... Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas,... inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

l'union de l'objet qui convient avec celui à qui il convient. Dieu l'emporte sur tout ce qui est désirable, il réjouit donc plus que tout ce qu'on peut désirer, et cela, d'une manière plus complète, plus intime et plus durable. Tout autre bien, en effet, ne nous procure qu'une jouissance partielle : la saveur réjouit le goût, mais elle ne réjouit pas l'ouïe ; la musique réjouit l'ouïe, mais ne réjouit pas la vue ; et ainsi du reste. Au contraire Dieu nous satisfait complètement, parce qu'il est le bien universel, et qu'il est la cause de tout bien partiel... Il est d'autres biens qui ne charment que superficiellement et extérieurement. Mais Dieu répand le bonheur au plus intime de l'âme, car Dieu seul peut remplir de sa présence notre substance spirituelle, et la réjouir entièrement (1). »

54. D. Comment la contemplation extraordinaire élève-t-elle l'âme au-dessus d'elle-même ?

R. L'âme, dans la contemplation extraordinaire, est conduite par Dieu en dehors des lois ordinaires de la connaissance intellectuelle (II, 1-8) : c'est l'Esprit-Saint qui agit et qui l'attire vers les choses surnaturelles, de telle sorte qu'elle est ravie quelquefois avec abstraction des sens, comme il est dit dans Ézéchiel (VIII, 3) : « L'Esprit m'éleva entre le ciel et la terre et m'amena » en vision à Jérusalem (2). » Dans cet état, l'âme est

(1) D. Th. Opusc. LXI (éd. rom.). *De dilect. Dei et proximi.* C. 2.

(2) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 1, c. : Anima hominis dupliciter dicitur rapi ad id quod est præter naturam ; uno modo quantum ad terminum raptus... alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem... Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali ;... secundo modo ex virtute dæmonum ;... tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. 8, 3 : *Spiritus elevavit me inter cœlum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei.*

certainement élevée au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire au-dessus de la manière ordinaire de connaître et d'agir, encore qu'il n'y ait pas abstraction totale des sens.

55. D. Comment la contemplation extraordinaire excite-t-elle dans l'âme un ardent désir des biens célestes et un grand mépris des choses de la terre ?

R. La contemplation extraordinaire consiste, nous l'avons dit, dans un regard excessivement simple et ardemment affectueux des choses divines. Or, une vue si parfaite ne peut manquer de produire dans les âmes tous les effets d'un ardent désir des biens célestes et d'un grand mépris des choses de la terre.

« Cinq choses, d'après la pensée de saint Thomas, accompagnent nos saints désirs : le mouvement, la douleur, la crainte, la consolation, la jouissance. Et d'abord, nous sommes mis en mouvement par nos saints désirs : c'est ainsi que nous accomplissons les commandements, parce qu'ils sont nécessaires pour obtenir l'objet désiré, les conseils, parce qu'ils sont utiles, les défenses, pour éloigner les obstacles... En second lieu, les saints désirs sont accompagnés de douleur ; car, plus nous sommes portés à posséder, plus nous éprouvons de peine de nous voir éloignés de la possession. La crainte se fait aussi sentir ; en effet, plus nous désirons obtenir une chose, plus nous craignons de ne pas l'atteindre ; plus nous désirons nous unir à elle, plus nous craignons d'en être séparés. La consolation accompagne également nos saints désirs, parce que l'objet désiré s'approche. Enfin, la possession du souverain Bien produit dans l'âme une joie immense et durable (1). »

Tels sont les sentiments qui accompagnent les saints désirs d'une âme contemplative.

(1) D. Th. Opusc. LXI (éd. rom.). *De dilect. Dei et proximi.* C. 4.

56. D. Comment la contemplation extraordinaire produit-elle dans l'âme une union de transformation divine ?

R. Voici comment, d'après saint François de Sales, la contemplation extraordinaire produit dans l'âme une union de transformation divine.

« Nous ne parlons pas icy, dit-il, de l'unyon generale du cœur avec son Dieu ; mais de certains actes et mouvements particuliers que l'ame recueillie en Dieu fait par maniere d'orayson, affin de s'unir et joindre de plus en plus à sa divine bonté... Ainsi un sentiment de dilection, comme, par exemple: *Que Dieu est bon!* estant entré dans le cœur, d'abord il fait l'unyon avec cette bonté ; mais estant entretenu un peu longuement comme un parfum precieux, il penetre de tous costez l'ame, il se respand et dilate dans nostre volonté, et, par maniere de dire, il s'incorpore avec nostre esprit, se joignant et serrant de toutes parts de plus en plus à nous et nous unissant à luy. Et c'est ce que nous enseigne le grand David, quand il compare les sacrées parolles au miel (*Ps.* 118) ; car qui ne sçayt que la douceur du miel s'unit de plus en plus à nostre sens par un progrez continuel de savourement, lorsque le tenant longuement en la bouche, ou que l'avalant tout bellement, sa saveur penetre plus avant le sens de nostre goust ? Et ce sentiment de la bonté cesleste... demeurant un peu longuement dans un cœur amoureux, il se dilate, il s'estend et s'enfonce par une intime penetration en l'esprit, et de plus le detrempe tout de sa saveur, qui n'est autre chose qu'accroistre l'unyon, comme fait l'onguent precieux ou le bausme, qui, tombant sur le cotton, se mesle et s'unit tellement de plus en plus avec iceluy, qu'enfin on ne sçauroit plus dire si le cotton est parfumé ou s'il est parfum, ny si le parfum est cotton ou le cotton parfum (1). »

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 7, c. 1 (éd. Briday).

Saint François de Sales, dans un autre passage, compare la contemplation à une manne céleste (1). Cette comparaison est très juste, puisque en réalité la contemplation est la nourriture spirituelle de nos âmes (2). Or, il y a cette différence entre l'aliment corporel et l'aliment spirituel, que l'aliment corporel se change en la substance de celui qui le reçoit, tandis que l'aliment spirituel change en lui-même l'âme qui s'en nourrit. Saint Augustin (*Conf.* L. 7, c. 10) entendit Notre-Seigneur qui lui disait: « Vous ne me changerez pas en votre subs- » tance, comme il arrive avec la nourriture corporelle, » mais ce sera vous qui serez changé en moi (3). » C'est appuyé sur ce fondement solide que nous disons avec tous les auteurs mystiques, que la contemplation extraordinaire produit dans l'âme une union de transformation divine. Par cette transformation, comme nous le montrons ailleurs, l'âme ne change point son être en l'être de Dieu, mais elle est transformée dans ses opérations : elle ne vit et elle n'opère pas d'elle-même, mais comme animée de la propre vie de Dieu (I, 278-281. II, 256-271).

57. D. Quels sont les effets proprement dits de la contemplation extraordinaire ?

R. Ces effets sont de deux sortes : les uns regardent

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 1 : « L'oraison est une *manne* pour l'infinité des gouts amoureux et des précieuses suavitez qu'elle donne à ceux qui en usent. »

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 2, nº 6 : Dominus spiritualia puris ejus oculis patefaciens, eam (animam) proportionato nutrit et fovet alimento, *Manna* scilicet illo cœlesti, et pane beatorum spirituum.

(3) D. Th. 3. p. q. 73, a. 3, ad 2: Hæc est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur... sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit in lib. *Confess.*, c. 10, ad. med., quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi : *Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.*

l'intelligence, les autres concernent la volonté. Du côté de l'intelligence, c'est une lumière très vive et très sublime qui opère ces effets; dans la volonté, c'est un amour très ardent et très suave (1).

58. D. Quels sont les effets de la contemplation extraordinaire produits par la lumière répandue dans l'intelligence ?

R. Tous les effets de la contemplation extraordinaire produits par la lumière répandue dans l'intelligence peuvent se réduire à un sentiment vif et profond d'admiration. Que de choses merveilleuses dans cet acte éminemment surnaturel ! Pénétration de la loi divine et des voies spirituelles, clarté toute céleste, beauté vraiment divine, tout ce qui peut satisfaire notre intelligence s'y trouve réuni (2). L'admiration prend sa source dans la révélation d'une chose cachée qui surpasse notre capacité (3). Aussi, l'âme contemplative ne peut pénétrer dans les mystères incompréhensibles de Dieu, sans s'écrier avec le Psalmiste (*Ps.* XCII, 4): « Seigneur, » vous êtes *admirable,* » et (*Ps.* CXVIII, 129), « les » manifestations de votre Verité incréée me jettent dans » *l'étonnement* (4). » D'autre part, saint Bernard nous

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 1, c. 3, n° 19. Cum principalis agens sit Deus, lumen quod infunditur validissimum est et altissimum, et amor similiter, fortis, ardentissimus, et suavissimus.

(2) D. Th. super Cap. LX Isaïe: *Illuminare Hierusalem.* Ecclesia illuminatur lumine sacræ doctrinæ... spiritualis intelligentiæ... gratiæ .. gloriæ... lætitiæ... divinæ substantiæ. — Ita similiter, ait Th. a Vallgornera (*Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 2, n° 7), dicendum est de viris contemplativis.

(3) D. Th. in 2, dist, 18, q. 1, a. 3 : Admiratio duo requirit, scilicet, quod causa sit occulta, et quod aliquid in re videatur repugnans.

(4) D. Th. super cap. III, *Joan.* L. II : Est admiratio... devotionis, secundum quod aliquis magnalia Dei considerans, cognoscit ea sibi incomprehensibilia esse : unde relinquitur admirationi locus, secundum illud *Ps.* 92 : *Mirabilis in altis Dominus ;* et alibi 118 : *Mirabilia testimonia tua.* — 2. 2. q. 180, a. 3, ad 3 :

l'affirme : « La première et la plus grande contemplation, c'est l'admiration de la Majesté ; celle-ci demande un cœur parfaitement net et pur, afin qu'étant exempt de tout vice et déchargé de tout péché, elle s'élève plus aisément vers les choses divines, et que, l'ayant quelquefois et pour quelques moments ravi d'étonnement et en extase, elle le tienne dans une admiration continuelle (1). »

« L'admiration, dit saint François de Sales, se fait en nous par la rencontre d'une verité nouvelle que nous ne cognoissions pas, ny n'attendions pas de cognoistre ; et si, à la nouvelle verité que nous rencontrons, est jointe la beauté et la bonté, l'admiration qui en provient est grandement delicieuse : ainsi, la reyne de Saba treuvant en Salomon plus de veritable sagesse qu'elle n'avoit pensé, elle demeura toute pleine d'admiration (III. *Reg.* 10) ; et les Juifs, voyant en nostre Sauveur une science qu'ils n'eussent jamais creue, furent surpris d'une grande admiration (*Matth.* 10). Quand donc il plaist à la divine bonté de donner à nostre entendement quelque speciale clarté, par le moyen de laquelle il vient à contempler les mystères divins d'une contemplation extraordinaire et fort relevée, alors, voyant plus de beauté en iceux qu'il n'avoit peu imaginer, il entre en admiration. Or, l'admiration des choses aggreables attache et colle fortement l'esprit à la chose admirée, tant à raison de l'excellence de la beauté qu'elle luy decouvre, qu'à raison de la nouveauté de cette excellence, l'entendement ne se pouvant assez assouvir de voir ce qu'il n'a encore point veu, et qui est si aggreable à voir. Et quelquesfois, outre cela, Dieu donne à l'ame une lumiere non-seulement claire, mais croissante comme l'aube du jour ; et alors,

Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem : unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis.

(1) *De la considération.* L. V, c. 14.

comme ceux qui ont treuvé une miniere d'or, fouillent tousjours plus avant pour treuver tousjours davantage de ce tant désiré metail, ainsi l'entendement va de plus en plus s'enfonçant en la consideration et admiration de son divin object : car, ne plus ne moins que l'admiration a causé la philosophie et attentive recherche des choses naturelles, elle a aussi causé la contemplation et la theologie mystique ; et d'autant que cette admiration, quand elle est forte, nous tient hors et au-dessus de nous-mesmes par la vive attention et application de nostre entendement aux choses celestes, elle nous porte par consequent en l'extase (1). »

59. D. Quels sont les effets suaves de la contemplation extraordinaire sur la volonté ?

R. Tous les effets suaves de la contemplation extraordinaire sur la volonté se résument dans un seul mot : avant-goût du ciel. Nous avons déjà parlé du plaisir ineffable qui se rencontre dans l'acte lui-même de la contemplation (II, 53) ; ici, il y a quelque chose de plus, ce n'est pas seulement le plaisir de connaître, c'est la joie de posséder, c'est le repos du cœur (2). L'âme, transportée d'une sainte allégresse, voudrait chanter à son Bien-Aimé un cantique nouveau, mais elle ne peut rendre par des paroles les immenses délices qu'elle éprouve au plus intime de son être. Comment pourrait-elle exprimer cette joie du ciel ? « L'œil n'a point vu, » l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme ne » peut concevoir ce que Dieu a fait en faveur de ceux » qui l'aiment (I. *Cor.* II, 9) (3). »

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 7, c. 4.

(2) D. Th. 1. 2. q. 22, a. 3, c. : Delectatio causatur ex præsentia boni convenientis... Est autem aliquid nobis præsens dupliciter : uno modo secundum cognitionem,... alio modo secundum rem. — *Ibid.* q. 23, a. 4, c. : Delectatio... importat quietationem appetitus in bono.

(3) D. Th. in Psal. 32, 3 : *Cantate ei canticum novum ; bene*

Ce cantique nouveau, que l'âme éprise des beautés divines, ne peut ni taire, ni exprimer (1), sainte Catherine de Sienne va essayer de nous le faire entendre : « Après que cette âme eut vu avec l'œil de son intelligence et connu à la sainte lumière de la foi la vérité et la perfection de l'obéissance, après qu'elle l'eut entendue avec sa raison, et goûtée avec son cœur par l'ardeur du désir, elle se contempla dans la Majesté divine, et lui rendit grâces en disant : O Père, je vous remercie de ce que vous n'avez pas méprisé votre créature. Vous n'avez pas détourné de moi votre visage, et vous n'avez pas repoussé mes désirs ; vous, la Lumière, vous n'avez pas considéré mes ténèbres ; vous, la Vie, vous ne vous êtes pas éloigné de moi, qui suis la mort ; vous, le Médecin suprême, vous avez regardé ma grande infirmité ; vous, l'éternelle Pureté, vous ne vous êtes pas détourné de mes souillures et de mes misères ; vous, l'Infini ; moi, le néant ; vous, la Sagesse ; moi, la folie... Oui, vous, la Sagesse, la Bonté, la Clémence ; vous, le Bien suprême et infini. Dans votre lumière j'ai trouvé la lumière ; dans votre sagesse, la vérité ; dans votre clémence, la charité et l'amour... O Trinité éternelle ! O Déité, qui, par l'union de votre nature divine, avez donné un si grand prix au sang de votre Fils unique ! ô Trinité éternelle ! vous êtes une mer profonde où plus je me plonge, plus je vous trouve, et plus je vous trouve, plus je vous cherche. Vous êtes inépuisable, et en rassasiant l'âme dans vos profondeurs, vous ne la rassasiez jamais ; elle est toujours affamée de vous,

psallite ei in vociferatione, vel *in jubilatione* seu *in jubilo*, secundum Hieronymum. Est autem jubilus lætitia ineffabilis, quæ verbis exprimi non potest... Illa autem quæ non possunt exprimi, sunt bona gloriæ. I. *Cor.* II, 9 : « Oculus non vidit, etc. »

(1) D. Th. in Psal. 46, 2 : *Jubilate Deo in voce exultationis.* Jubilus est ineffabile gaudium, quod nec taceri potest, sed non potest exprimi.

éternelle Trinité; elle désire vous voir avec la lumière dans votre lumière... J'ai goûté et j'ai vu avec la lumière de l'intelligence, dans votre lumière, l'abîme de votre Trinité éternelle et la beauté de votre créature... O abîme, ô Déité éternelle, ô Mer profonde ! pouviez-vous me donner plus qu'en vous donnant vous-même ? Vous êtes un feu qui brûle toujours et ne se consume jamais. Vous consumez par votre ardeur tout l'amour de l'âme pour elle-même. Vous êtes un feu qui détruisez toute froideur. Vous éclairez, et votre lumière me fait connaître votre vérité. Vous êtes la lumière qui surpasse toute lumière... Oui, Trinité éternelle, vous me l'avez fait connaître, cette lumière est un miroir que la main de votre amour tient devant les yeux de mon âme. Et moi, votre créature, je me vois en vous et je vous vois en moi par l'union de la Divinité avec notre humanité ; et dans cette lumière je vous connais et je vous contemple, vous, le Bien suprême et infini, le Bien au-dessus de tout bien, le Bien qui est la félicité, le Bien inestimable, incompréhensible, la Beauté au-dessus de toute beauté, la Sagesse au-dessus de toute sagesse, car vous êtes la Sagesse même. Vous, la nourriture des Anges par le feu de la charité, vous vous êtes donné aux hommes... Vous rassasiez les affamés de votre douceur, et vous êtes doux sans aucune amertume... Revêtez-moi, revêtez-moi de vous-même, éternelle Vérité, afin que je parcoure cette vie mortelle avec la véritable obéissance et la lumière de la sainte foi, dont vous enivrez de plus en plus mon âme. Grâces à Dieu. *Amen* (1). »

Ce langage est vraiment sublime. Et cependant, sainte Catherine de Sienne comprenait et sentait encore plus et encore mieux qu'elle ne pouvait dire. Elle pouvait répéter avec la bienheureuse Angèle de Foligno :

(1) Dialogues. CLXVII.

« Les choses qui m'ont été révélées surpassent toute expression, par leur abondance excessive, leur douceur et leur amour : je n'en parlerai pas, car je ne puis en parler. Que Dieu me pardonne le peu que j'en ai dit (1). »

Il reste un fait incontestable, c'est l'immense bonheur de l'âme dans cette union *fruitive* (I, 278-280) : elle est heureuse ; elle se sent continuellement aimée par l'adorable Trinité, comme si Dieu, par un excès d'amour, oubliait toutes les autres créatures, pour ne s'occuper que d'elle seule (2). — « Mais, hélas ! dit Massoulié, que ces moments sont courts et qu'ils sont rares ! il n'est pas possible qu'un tel bonheur dure longtemps, parce que, selon la condition de l'infirmité humaine, nulle action à son plus haut degré de perfection ne saurait durer longtemps (D. Th. 2. 2. q. 180, a. 8, ad 2)... Quand l'âme serait comme un aigle assez heureuse pour contempler ce soleil pendant quelques moments, il faut qu'elle retombe par son propre poids... Mais encore que ces mouvements soient de courte durée, l'âme ne laisse pas de conserver son ardeur et un violent désir de recommencer cet exercice aussitôt qu'il a cessé : elle ne voudrait jamais l'interrompre si la nature ne succombait. Toutefois, quand elle ne serait qu'un moment dans ce paradis, quand elle ne goûterait qu'une goutte de ces délices célestes, elle devrait s'en contenter, puisque, après la félicité et la gloire dont on jouit dans le ciel, il n'y a point d'état sur la terre, où la grâce puisse élever une âme fidèle, qui soit plus heureux que cet état d'union avec Dieu (D. Th. 2. 2. q. 180, a. 7). Les philosophes eux-mêmes ont reconnu qu'un seul moment employé à la contemplation des choses célestes rend plus heureux que tous les plaisirs du monde (3). »

(1) Arnaud. Boll. *Acta Sanct.* 4 Jan. C. V, n° 91.
(2) D. Th. Opusc. LXIII (éd. Rom.). *De Beatitudine.* C. 2.
(3) *Méditations de saint Thomas*, 3e partie. § 8.

60. D. Quel est l'effet principal de la contemplation extraordinaire sur la volonté ?

R. L'effet principal de la contemplation extraordinaire sur la volonté consiste dans un très grand amour de Dieu et du prochain. Nous donnerons ici la parole à saint François de Sales. Nous le faisons d'autant plus volontiers, qu'outre le charme de son style pieux et naïf, nous trouverons dans cette citation une reproduction très exacte des pensées de saint Thomas.

« Le glorieux S. Paul dit ainsi : « Or, le fruict de » l'Esprit est la charité, la joye, la paix, la patience, la » benignité, la bonté, la longanimité, la mansuetude, » la foy, la modestie, la continence, la chasteté (*Gal.* » V, 22, 23). » Mais voyez, Theotime, que ce divin Apostre, comptant ces douze fruicts du Saint-Esprit, il ne les met que pour un seul fruict : car il ne dit pas, les fruicts de l'Esprit sont *la charité, la joye ;* mais seulement, *le fruict de l'Esprit est la charité, la joye.* Or, voicy le mystere de cette façon de parler : « La cha- » rité de Dieu est respandue en nos cœurs par le Sainct- » Esprit qui nous est donné (*Rom.* V, 5). » Certes, la charité est l'unique fruict du Sainct-Esprit ; mais parce que ce fruict a une infinité d'excellentes proprietez, l'Apostre, qui en veut representer quelques-unes par maniere de monstre, parle de cet unique fruict comme de plusieurs... Ainsi qui diroit, le fruit de la vigne, c'est le raysin, le moust, le vin, l'eau-de-vie, la liqueur « resjouyssant le cœur de l'homme (*Ps.* 103), » le breuvage confortant l'estomach, il ne voudroit pas dire que ce fussent des fruicts de differentes especes, ains seulement qu'encore que ce ne soit qu'un seul fruict, il a neantmoins une quantité de diverses proprietez selon qu'il est employé diversement. L'Apostre donc ne veut dire autre chose, sinon que le fruict du Saint-Esprit est la charité, laquelle est joyeuse, paisible, patiente, benigne, bonteuse, longanime, douce, fidelle, modeste, continente,

chaste ; c'est-à-dire que le divin amour donne une joye et consolation interieure avec une grande paix de cœur, qui se conserve dans les adversités par la patience, et qui nous rend gracieux et benins à secourir le prochain par une bonté cordiale envers iceluy, bonté qui n'est point variable, ains constante et perseverante, d'autant qu'elle nous donne un courage de longue estendue, au moyen de quoy nous sommes rendus doux, affables, et condescendans envers tous, supportant leurs humeurs et imperfections, et leur gardant une loyauté parfaicte, tesmoignant une simplicité accompagnée de confiance, tant en nos parolles qu'en nos actions ; vivant modestement et humblement (1). »

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 11, c. 14. — A ce passage de saint François de Sales, il nous paraît intéressant de joindre le commentaire de saint Thomas (in Épist. ad Gal. c. V, l. 6) : *Fructus spiritus*, qui scilicet consurgit in anima ex seminatione spiritualis gratiæ, *est caritas*, etc., qui quidem sic distinguuntur: quia fructus aut perficiunt interius, aut exterius. Primo ergo ponit illos qui perficiunt interius ; secundo illos qui perficiunt exterius, ibi, *Bonitas*, etc. Interim autem homo perficitur, et dirigitur, et circa bona, et circa mala. II. *Cor.* VI, 7. « Per arma justitiæ a dextris, et a sinistris. » Circa bona autem perficiunt, primo quidem in corde per amorem... et ideo primus fructus est caritas. *Rom.* V, 5. « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. » Et ex caritate perficiuntur alia, et ideo dicit Apostolus, *Coloss.* III, 14. « Super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. » Ultimus autem finis quo homo perficitur interius, est *gaudium*, quod procedit ex præsentia rei amatæ... *Phil.* IV, 4. « Gaudete in Domino semper ; iterum dico, gaudete. » Gaudium autem istud debet esset perfectum ; et ad hoc duo requiruntur. Primo ut res amata sufficiens sit amanti, propter suam perfectionem : et quantum ad hoc dicit, *Pax*. Tunc enim amans pacem habet, quando rem amatam sufficienter possidet. *Cant.* VIII, 10 : « Ex quo facta sum coram eo, quasi pacem reperiens. » Secundo vero ut adsit perfecta fruitio rei amatæ, quod similiter per pacem habetur : quia quidquid superveniat, si perfecte aliquis fruatur re amata, puta Deo, non potest impediri ab ejus fruitione... Sic ergo gaudium dicit caritatis fruitionem, sed pax, caritatis perfectionem : et per hæc homo interius perficitur quantum ad bona. Circa mala etiam perficit Spiritus sanctus et ordinat : et primo contra malum quod perturbat pacem, quæ perturbatur per adversa ; sed ad hoc perficit Spiritus sanctus per patientiam, quæ facit adversa patienter tolerare, et ideo dicit, *Patientia*...

Tels sont les fruits du divin amour (I, 268, 269) ; tel est aussi, on peut l'affirmer sans crainte d'être démenti par l'expérience, l'effet principal de la contemplation extraordinaire. Plus la contemplation est surnaturelle, plus l'amour divin grandit dans les âmes. Il ne faut donc pas s'étonner des délicieux transports et des vertus souvent héroïques dont la vie des vrais contemplatifs est remplie: Dieu a toujours été et sera toujours admirable dans ses Saints.

61. D. Que faut-il penser de la contemplation qui n'a point pour résultat un grand amour de Dieu et du prochain ?

R. Cette contemplation n'est certainement pas surnaturelle et divine ; c'est, ou un pur effet de notre imagination, ou une véritable illusion diabolique. La véritable contemplation extraordinaire parfaite produit toujours les fruits du Saint-Esprit, la divine charité, une paix profonde, une grande pureté de cœur, un généreux mépris de tout ce qui est sur la terre, un soin continuel de plaire à Dieu et d'imiter Jésus-Christ dans ses souffrances et ses humiliations, une parfaite soumission à la volonté de Dieu, et l'exercice des œuvres de miséricorde. La contemplation peut varier à l'infini dans les actes qui la constituent et dans les mouvements du Saint-Esprit qui la produisent ; mais elle a toujours pour effet principal l'amour de Dieu et du prochain, et porte toujours les mêmes fruits dans ce qu'ils ont d'essentiel. C'est pourquoi, si l'on ne sent pas le désir de s'avancer dans la perfection, si l'on ne prend pas de fermes résolutions de se détacher du monde et de soi-même, ou du

Secundo contra impediens gaudium, est dilatio rei amatæ... *Longanimitas*... Quantum ad proximum perficit primo... *Bonitas*... secundo... *Benignitas*... item... *Mansuetudo*... Ad id quod est infra nos... *Modestia*... *Continentia*... *Castitas*...

moins si ces bons sentiments ne s'impriment pas insensiblement dans le cœur, on doit être sûr que toutes ces oraisons extraordinaires indiquent une âme qui vit dans l'illusion.

CHAPITRE IV

Des conditions requises pour la contemplation extraordinaire (1).

Conditions de la contemplation extraordinaire, 62. — *La part de Dieu : grâce de la vocation contemplative*, 63 ; *naturel heureux*, 64. — *La part de l'homme*, 65 : *une grande pureté de cœur*, 66, 67 ; *une véritable simplicité d'esprit et de cœur*, 68-70 ; *un ardent amour*, 71 ; *une profonde humilité*, 72. — *Dans quelle mesure Dieu dispense quelquefois des conditions requises pour la contemplation*, 73. — *Il y a des contemplatifs dans tous les états, même parmi les savants : la meilleure part revient aux simples et aux vierges chrétiennes*, 74. — *Dans quel sens on peut désirer et demander la contemplation extraordinaire*, 75 ; *principes de saint Thomas à ce sujet*, 76 ; *sentiment de sainte Thérèse*, 77. — *A quels signes on reconnait que Dieu appelle à la contemplation*, 78. — *Ce qu'il faut faire quand il est manifeste qu'on est appelé à la contemplation*, 79. — *Les âmes appelées à la contemplation ne sont pas dispensées de revenir à la méditation*, 80 ; *comment et dans quelle mesure on revient ordinairement à la méditation*, 81. — *Principaux écueils à éviter dans la contemplation*, 82 (*Voir* PREMIÈRE PARTIE. L. III, C. III. DES MOYENS D'AUGMENTER L'UNION DE L'AME A DIEU).

62. D. Quelles sont les conditions requises pour la contemplation extraordinaire ?

(1) Nous parlons ici principalement des conditions requises pour la contemplation extraordinaire parfaite, générale et indistincte. Le lecteur, en se rappelant ce que nous avons dit ailleurs, verra facilement jusqu'à quel point les différentes questions traitées dans ce chapitre peuvent se rapporter à la contemplation extraordinaire particulière et distincte, et même à la contemplation ordinaire.

R. Deux principes concourent à la contemplation extraordinaire: Dieu et l'homme. La part principale revient à Dieu qui donne la grâce de la vocation contemplative à qui il veut et quand il veut. La part de l'homme est indirecte et négative; elle ne manque pas cependant d'importance, car Dieu n'accorde généralement la grâce de la contemplation extraordinaire qu'à ceux qui s'y préparent avec générosité et persévérance (I, 127).

63. D. En quoi consiste la grâce de la vocation contemplative ?

R. C'est un attrait intérieur qui agit sur l'intelligence et sur la volonté, et qui élève l'âme vers les choses divines avec une grande force et une délicieuse suavité (1). Saint François des Sales parle en ces termes du premier degré de la contemplation extraordinaire qui est le recueillement passif: « Le recueillement dont j'entens de parler, ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par l'amour mesme: c'est-à-dire, nous ne le faysons pas nous-mêmes par eslection, d'autant qu'il n'est pas en nostre pouvoir de l'avoir quand nous voulons, et ne despend pas de nostre soin: mais Dieu le fait en nous quand il luy plaist par sa tres-saincte grâce (2). »

64. D. Les qualités naturelles sont-elles des dispositions nécessaires à la contemplation ?

R. Une véritable vocation contemplative suppose ordinairement certaines qualités naturelles (I, 138). En

(1) D. Th. In Ep. ad Rom. C. 8, l. 6: Alia vocatio est interior, quæ nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum iis quæ sunt fidei, vel virtutis. — D. Th. In Ev. S. Matth. C. 4: Hic ponitur vocatio, circa quam tria consideranda sunt. Primo invitat; secundo ducatum promittit; tertio præmium. Dicit ergo *Venite*. Hoc ex sola liberalitate divina est, ut ad se trahat.

(2) *Traité de l'amour de Dieu*. L. 6, c. 7.

effet, un naturel heureux, droit, ouvert, calme et paisible, est plus propre au développement de la vie intérieure qu'un esprit lourd, embrouillé, inquiet et remuant. Comme aussi les personnes calmes et paisibles, qui sont en même temps paresseuses, insouciantes, pusillanimes, timides, faciles à décourager, présomptueuses et changeantes, n'ont certainement pas des dispositions favorables à la contemplation, car les épreuves de la vie contemplative exigent un grand courage et une force exceptionnelle. Toutefois, les dispositions naturelles heureuses ne sont pas des qualités absolument indispensables pour arriver à la contemplation, pas plus que les inclinations défavorables ne sont des obstacles invincibles. Dieu appelle qui il veut; il accordera des grâces plus abondantes, si tel est son bon plaisir, pour corriger ces natures trop vives ou trop molles, et si l'âme est fidèle elle recevra le don précieux de la contemplation.

A ce sujet, nous ferons deux remarques importantes. Avant de s'engager dans une vocation purement contemplative, on doit sérieusement examiner les dispositions naturelles favorables ou défavorables à ce genre de vie, car ce serait tenter Dieu que d'y entrer sans les qualités jugées nécessaires. Si l'on a déjà embrassé cette vocation, il faut par de généreux sacrifices et par de ferventes prières, s'efforcer d'obtenir les grâces nécessaires pour vaincre et corriger les mauvaises inclinations de la nature.

65. D. Par quels moyens arrive-t-on ordinairement à la contemplation extraordinaire ?

R. Ces moyens sont de deux sortes : les dispositions éloignées et les dispositions prochaines. Nous parlerons dans les chapitres suivants des dispositions prochaines que les auteurs appellent *purifications passives*. Quant aux dispositions éloignées, nous en distinguerons quatre

principales : un grande pureté de cœur, une véritable simplicité, un ardent amour, et enfin une profonde humilité.

Ces quatre dispositions éloignées sont exigées par les grands auteurs mystiques. « Il faut avant tout, dit saint Denys, que la prière nous conduise vers le bienfaisant Créateur, et que, approchant de lui sans cesse, nous soyons initiés de la sorte à la connaissance des trésors de grâces dont il est comme environné. A la vérité, il est présent à toutes choses ; mais toutes choses ne se tiennent pas présentes à lui. Quand nous l'appelons à notre aide *par une prière chaste, avec un esprit simple et ouvert, et un cœur préparé à l'union divine,* alors nous lui devenons présents. » — Pour nous approcher de Dieu, dit saint Thomas expliquant ce passage de saint Denys, trois choses sont nécessaires : la première, que le cœur ait été purifié de toutes les affections charnelles et mondaines qui nous captivent et nous enchaînent ici-bas : c'est la *prière chaste.* En second lieu, il faut que l'esprit se dépouille des idées basses et ténébreuses qui empêchent d'apprécier les choses spirituelles et de s'élever jusqu'à Dieu : c'est l'*esprit simple et ouvert.* Enfin, il est nécessaire que notre volonté soit dirigée vers Dieu par les ardeurs de la charité et de la dévotion : c'est le *cœur préparé à l'union divine* (1).

(1) D. Th. in lib. *de Div. Nom.* C. 3, l. 1 : « Oportet enim nos » orationibus primum ad ipsam (Trinitatem) sicut boni principem » produci, et magis ipsi propinquantes, in hoc doceri optima bona » circa ipsam collocata. Etenim ipsa quidem universis adest, non » autem omnia ipsi adsunt. Cum autem ipsam invocamus *castissi-* » *mis* quidem *orationibus*, et *revelata mente*, et *ad divinam unio-* » *nem aptitudine*, tunc et nos ipsi adsumus. » — Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur. Primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus, et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius : et hoc tangit cum dicit, *castissimis orationibus.* Secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, et qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis, propter quod etiam impediunt ab ascensu

Dans son commentaire sur l'Épître aux Hébreux, saint Thomas revient encore sur les dispositions de *pureté*, de *simplicité* et d'*amour*, indiquées par saint Denys, et il ajoute fort à propos l'*humilité*, base et fondement de tout édifice spirituel : « Si vous ne changez, a dit Notre-» Seigneur, et ne devenez semblables à de petits enfants, » vous n'entrerez point dans le royaume des cieux » (*Matth.* XVIII, 3) (1). »

Ces quatre dispositions éloignées à la contemplation indiquées par les auteurs en comprennent beaucoup d'autres, et en particulier l'abnégation de soi-même, l'abandon total à la volonté divine, le recueillement, etc. Tous les exercices de la vie intérieure qui servent à augmenter en nous l'union divine, nous disposent aussi par là même à la contemplation extraordinaire (I, 301-309).

66. D. En quoi consiste la pureté de cœur indispensable à la contemplation extraordinaire ?

R. Il y a deux sortes de pureté de cœur. La première consiste à purifier le cœur non seulement de tout péché grave, mais de toute affection désordonnée, par la pratique des vertus morales : ce sont les *purifications actives* (I, 45-111). Il y a une autre pureté de cœur, complément de la première ; notre âme est alors dégagée et dépouillée de toute vaine représentation sensible : c'est une opération du don d'intelligence, et le résultat des *purifications passives* (II, 87-177). « Heureux ceux qui » ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu (*Matth.* » V, 3). » L'intelligence appartient à ceux qui ont le

ad Deum ; et quantum ad hoc dicitur, *revelata mente*. Tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum ; et hoc est quod subdit, *et apti ad divinam unionem*.

(1) D. Th. in Ep. ad Heb. C. 2, l. 3 : *Ecce ego, et pueri mei*. Isti dicuntur pueri propter puritatem... propter simplicitatem... propter *humilitatem : Matth.* XVIII, 3 : « Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum... » propter facilitatem ad bonum.

cœur pur, dit saint Augustin; un œil purifié voit ce qu'un autre ne peut voir. Telle est la doctrine des auteurs mystiques (1).

Mais si la pureté de cœur, envisagée au double point de vue de la purification active et passive, est une des dispositions les plus importantes pour arriver à la contemplation extraordinaire, on peut dire, néanmoins, que le point essentiel, le fondement et la base de tout l'édifice spirituel, c'est la purification active. « Ceux qui conduisent les âmes dans les voies de la sainteté, dit le cardinal Cajetan, doivent bien prendre garde de ne point les conduire inconsidérément dans les voies extraordinaires. Avant de s'élever au sommet de la contemplation, on doit s'appliquer très sérieusement à dompter ses passions par l'acquisition des vertus de douceur, de patience, d'humilité, etc.; car, sans la pratique de ces

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 4, n° 2. Ex parte animæ requiritur munditia cordis. D. Th. 2. 2. q. 8, a. 7, c. dicit: « Est enim duplex munditia: una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ; et hæc quidem est munditia mentis depuratæ a phantasmatibus et erroribus; ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hæreticas perversitates; et hanc munditiam facit donum intellectus. » — Omnis autem ista munditia requiritur ex parte animæ, quæ ad contemplationem supernaturalem Dei debet pervenire.

D. Th. 2. 2. q. 8, a. 7. *Sed contra* est quod Augustinus dicit in lib. I, de Serm. Dom. in monte, c. 4, ante med.: *Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.*

D. Th. 2. 2. q. 180, a. 2, c.: Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent. — *Ibid.* ad 1: Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales esssentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

vertus solides, plusieurs de ceux qui veulent avancer précipitamment dans la voie de la perfection et qui s'ingèrent d'eux-mêmes dans la contemplation, finissent par ne posséder ni les vertus de la vie active ni les grâces de la vie contemplative, et par bâtir sur le sable quelque chose qui ne ressemble ni à l'une ni à l'autre (1). » On le voit, la première chose à faire pour se disposer à la contemplation, c'est de purifier son cœur de toute affection désordonnée par la pratique des vertus morales.

67. D. Comment peut-on acquérir cette pureté de cœur ?

R. La vie des sens, les affections mondaines, le bruit des créatures, sont de grands obstacles à la pureté de cœur : la modération des passions, le dégagement de tout ce qui est créé, le recueillement intérieur et extérieur, sont les vrais moyens de retirer notre cœur de la multiplicité des objets qui le divisent et l'éloignent de lui-même et de Dieu. C'est ce que saint Denys appelle ramener tout à l'unité. « Il est impossible, dit ce grand docteur, que les contraires se réunissent en un même sujet ; et celui qui est en communion avec l'unité, s'il tient à se maintenir dans cet heureux état, ne saurait vivre en même temps d'une vie opposée : qu'il se sépare donc absolument de ce qui pourrait rompre l'unité. C'est seulement par de généreux et continuels élans vers l'unité, par la mortification et l'anéantissement de

(1) Cajet. in 2. 2. q. 182, a. 2. Notent qui alios in via Dei instruunt ad profectum spiritualem, et diligenter efficiant, ut prius in vita activa exerceri faciant quos edocent seu instruunt, quam ad contemplationis fastigium suadeant. Oportet siquidem prius passiones domare habitibus mansuetudinis, patientiæ... humilitatis, etc... et sedare, quam ad contemplativam vitam ascendere. Et ob defectum hujus, multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus inveniuntur... Et propterea tales, nec activam, nec contemplativam, nec ex utroque compositam habuerunt, sed super arenam fabricaverunt.

tout ce qui lui est contraire, que les intelligences se constituent dans un état d'inébranlable perfection. Car ce n'est pas assez de fuir l'iniquité, on doit encore déployer l'énergie d'un mâle courage, et lutter avec persévérance contre la tentation d'un funeste relâchement ; bien loin de laisser l'amour de la vérité se refroidir jamais, il faut tendre vers elle, autant qu'on le peut, par un magnanime et éternel désir, et travailler à s'élever sans cesse jusqu'à la sublimité de la perfection divine... Ceux-là ne peuvent se ramener à l'unité, ni entrer avec elle en un pacifique et intime commerce, qui sont divisés avec eux-mêmes. Effectivement, si touchés par les rayons qui viennent de l'unité et contemplée et connue, nous savions nous précipiter et nous perdre en Dieu, unité souveraine, nous ne laisserions point aller nos âmes à ces convoitises qui la partagent (1). » La pureté de cœur consiste donc, d'après saint Denys, dans l'anéantissement de tout ce qui est contraire à l'unité, c'est-à-dire au règne absolu de Dieu dans les âmes : c'est à cette condition qu'on peut espérer obtenir la grâce de la contemplation.

68. D. En quoi consiste la simplicité que nous devons avoir pour arriver à la contemplation extraordinaire ?

R. La simplicité qui dispose à la contemplation se rapporte ou à l'intelligence ou à la volonté. La simplicité, comme la pureté de cœur, ramène tout à l'unité ; dans l'intelligence, c'est l'unité ou la simplicité du regard ; dans la volonté, c'est l'unité ou la simplicité du cœur.

69. D. Comment un regard *simple* peut-il favoriser la contemplation extraordinaire ?

(1) *Hier. eccl.* C. 2, p. 3, n° 5.

R. C'est une vérité universellement admise par les Saints et les Docteurs que pour arriver à une haute contemplation, il faut quitter la multiplicité des pensées, des idées et des raisonnements, et tout ramener à l'unité ou simplicité du regard dans la partie supérieure de l'entendement. « Pour vous, ô bien-aimé Timothée, dit saint Denys, exercez-vous sans relâche aux contemplations mystiques ; laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, allez vous unir, aussi intimement que possible, à Celui qui est élevé par de là toute essence et toute notion. Car, c'est par ce sincère, spontané et total abandon de vous-même et de toutes choses, que libre et dégagé d'entraves vous vous précipiterez dans l'éclat mystérieux de la divine charité (1). » Cependant, n'allons pas croire que c'est Dieu lui-même que l'on voit par un simple regard ; c'est quelque chose infiniment au-dessous de Dieu (2). « Si en voyant Dieu, dit encore saint Denys, on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais bien quelqu'une des choses qui sont en lui, et que nous pouvons connaître. Pour lui, supérieur à tout entendement, à toute existence, il subsiste suréminemment, et il est connu d'une manière transcendante (3). »

Saint Denys ne se lasse pas d'établir ce grand principe de simplicité. « C'est dans ce sens, ajoute-t-il, que le divin apôtre Barthélemy disait que la théologie est tout ensemble développée et briève, l'Évangile ample, abondant et néanmoins concis. Par là il me semble avoir

(1) *Theol. myst.* C. 1.

(2) D. Th. in 3, dist. 35, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, ad 1 : Umbra quæ in intellectu nostro est, nos impedit ne in divinam essentiam mentis oculos defigere valeamus.

(3) *Theol. myst.* C. 5.

excellemment compris que la bienfaisante cause de tout s'exprime en de nombreuses et en de courtes paroles, s'exprime même sans discours, n'y ayant pour elle ni discours ni pensée, parce qu'elle est essentiellement supérieure au reste des êtres, et qu'elle se manifeste dans sa vérité et sans voile à ceux-là seuls qui traversant le monde matériel et intellectuel, franchissent les hauteurs les plus sublimes de la sainteté, et, laissant de côté désormais toute lumière, tout accent mystérieux, toute parole qui vient du ciel, se plongent dans les ténèbres où habite, comme dit l'Écriture, Celui qui règne sur l'univers (*Ps.* 92, 2)... En effet, à mesure que l'homme s'élève vers les cieux, le coup d'œil qu'il jette sur le monde spirituel se simplifie, et ses discours s'abrègent : comme aussi en pénétrant dans l'obscurité mystique, non seulement nos paroles seront plus concises,.. mais la pensée même nous fait défaut (1). »

Tel est le *simple* regard de la contemplation extraordinaire ; on y arrive par l'abandon de la multitude des pensées, des idées et des raisonnements. « Il ne faut pas faire de grands efforts ni de grands raisonnements, dit Massoulié, pour faire une parfaite oraison ; ce n'est souvent qu'un grand empêchement, et ces grands spéculatifs, qui se perdent dans leurs pensées, ne sont pas les plus propres à la contemplation. La simplicité de la foi qui est aveugle, ou qui ne voit que dans l'obscurité, accompagnée de soumission et sans raisonnement, nous suffit : c'est pourquoi les personnes simples sont souvent élevées à un haut degré de contemplation, parce qu'elles donnent plus à la foi qu'au raisonnement, et qu'elles s'abandonnent entièrement à l'amour qui les unit à Dieu, ce qui est le fruit et la fin de la véritable contemplation (2). » La doctrine que nous venons

(1) *Theol. myst.* C. 1 et 3.
(2) *Méditations de saint Thomas.* 3e Partie, § 6.

d'exposer suppose toujours l'appel de Dieu : suspendre de soi-même les opérations délibérées de l'entendement serait une sotte présomption et une dangereuse oisiveté.

70. D. Comment la simplicité de cœur peut-elle favoriser la contemplation extraordinaire ?

R. « La simplicité de cœur, dit saint Grégoire, est comme un jour clair et serein, que la duplicité n'obscurcit pas, que l'illusion fuit, que la lumière de la vérité éclaire, que la clarté de la présence divine illumine ; car il est écrit : « Dieu parle aux simples de cœur (*Prov.* » III, 32), » Dieu parle aux simples de cœur, en leur révélant ses secrets par la lumière de sa divine présence et par l'éclat mystérieux des dons célestes (1). » En effet, la simplicité, c'est la droiture, la candeur, la pureté d'intention. La simplicité se dit par opposition à la duplicité qui fait voir extérieurement ce qui n'est pas dans le cœur. La simplicité est intimement liée à la vérité : elle rend l'intention droite, non pas directement, car c'est le propre de toute vertu d'agir ainsi, mais indirectement en éloignant la duplicité (2). La duplicité a pour but de tromper, soit en paroles, soit en actions, ce qui est tout à fait contraire à la vérité (3), et à notre

(1) S. Greg. *In septem Ps. pœn. Ps.* V, 3 : Cordis simplicitas dies est, quam fraus non obnubilat, non obtenebrat mendacium... quam lux veritatis illuminat, præsentiæ divinæ claritas illustrat. Scriptum est enim : *Cum simplicibus sermocinatio ejus* (*Prov.* III, 32). Deo autem sermocinari, est per suæ præsentiæ illuminationem humanis mentibus voluntatis suæ arcana revelare.

(2) D. Th. 2. 2. q. 109, a. 2, ad 4 : Simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem (veritatis) pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem.

(3) D. Th. 2. 2. q. 111, a. 3, ad 2 : Executio astutiæ est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis ; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum.

union avec Dieu qui est la vérité même. Avec la simplicité de cœur ce grand obstacle aux communications divines n'existe plus.

« La simplicité, dit le cardinal Bona, cette vertu si peu connue des hommes, est d'un grand mérite devant Dieu. Le Seigneur se complaît avec les simples et daigne *s'entretenir familièrement avec eux*. Comme il est une substance très simple, il aime à voir dans les âmes une image de sa simplicité. Être simple, au reste, c'est être exempt de toute hypocrisie ; c'est se montrer au dehors tel que l'on est au dedans ; c'est dans les occasions avouer ses défauts avec candeur et franchise ; c'est être enfant par la bonté de son cœur ; c'est détester toutes vues et toutes démarches politiques ; c'est supposer dans tous les hommes de la probité et de la bonne foi, sans s'écarter jamais néanmoins des règles de la prudence ; c'est ne pas craindre de paraître insensé aux yeux du monde, afin d'être sage devant Dieu ; c'est faire enfin toutes ses actions dans le dessein de plaire au Seigneur. Prudence de la chair, politique malheureuse, tu te tourmentes vainement et te dissipes en plusieurs soins. Une seule chose est nécessaire : une *voie unique* conduit au vrai bonheur et à la possession d'un Être très pur et très simple (1). » Cette *voie unique*, c'est la simplicité de cœur.

71. D. Comment un ardent amour de Dieu peut-il favoriser la contemplation extraordinaire ?

R. L'amour divin est le grand mobile de la contemplation : c'est une grande source de lumière, souvent c'est un attrait si puissant vers le Bien infini que son intensité dépasse la mesure de la connaissance.

« Il faut savoir, dit saint Denys, que nous avons à la vérité une certaine faculté, par laquelle notre entende-

(1) *Manuductio ad cœlum*. C. 25.

ment voit les choses intelligibles ; mais qu'il y a aussi *une union* qui nous met en rapport avec ce qui nous dépasse, et où notre esprit n'atteint pas naturellement. Or, c'est par ce dernier moyen qu'il faut considérer les choses divines, non pas en les abaissant jusqu'à nous, mais en sortant de nous-mêmes, pour nous donner tout entiers à Dieu ; car il vaut mieux être à lui qu'à nous. D'ailleurs, ceux-là seuls participent aux grâces divines, qui appartiennent à Dieu (1). »

D'après le Docteur angélique, nous avons deux manières de juger des choses divines : ou par le bon usage de notre raison, ou par une certaine conformité de nature avec les matières qui doivent être jugées. Cette conformité pour ainsi dire naturelle avec les choses divines est le fruit de la charité (2). » L'amour, la divine charité, dit à ce propos Massoulié, est une disposition à la contemplation. Une âme froide et infidèle dans les exercices de la Religion, ne doit point prétendre à cette grâce, qui est la récompense d'une constante et véritable piété. Dieu ne communique ses secrets qu'à ses amis, et c'est le goût des choses divines qui donne aux hommes la connaissance de Dieu. Les yeux se tournent naturellement du côté où le cœur est tourné, *ubi amor, ibi oculus*, dit saint Thomas (in 3, d. 36, q. 1, a. 2) ; et Notre-Seigneur nous dit : Là où est votre trésor, là est votre cœur. L'amour est un feu, et, selon la remarque de saint Denys, le feu a trois qualités : il est agissant, il est pénétrant, et il est dans un mouvement continuel (*mobilis, acutus, cum charitate*. D. Th. 1 p. q. 108,

(1) *Des Noms divins*. C. 7, n° 1.

(2) D. Th. 2. 2. q. 45, a. 2, c. : Sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum... Connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo.

a. 5). L'amour agit toujours pour son objet ; il pénètre tout ce qu'il y a de plus intime, et il est accompagné de lumière. L'amour surpasse la science, et il est plus parfait que l'intelligence, car l'on aime plus que l'on ne connaît... Ce raisonnement est de saint Thomas (1). L'amour avec son goût et son expérience, peut nous enseigner plus de secrets et de mystères que les Anges n'en pourraient connaître par les seules lumières de la nature... Employons donc les ardeurs de la volonté, au lieu des lumières de la raison, et *nox sicut dies illuminabitur :* alors la nuit sera aussi claire que le jour (2). »

Comme nous venons de le voir, l'amour divin est une grande source de lumière, et l'on peut aimer plus que l'on ne connaît. Ce dernier point ne manque pas d'importance quand il s'agit d'expliquer certains effets de la contemplation. Citons saint François de Sales, parfait interprète de la doctrine de saint Thomas sur ce point : « Mais qui a plus de force, je vous prie, ou l'amour pour faire regarder le bien-aymé, ou la veuë pour le faire aymer ! Theotime, la cognoissance est requise à la production de l'amour ; car jamais nous ne sçaurions aimer ce que nous ne cognoissons pas... Mais neantmoins il arrive maintesfois que la cognoissance ayant produit l'amour sacré, l'amour ne s'arrestant pas dans les bornes de la cognoissance qui est en l'entendement, passe outre et s'avance bien fort au-delà d'icelle ; si que en cette vie mortelle nous pouvons avoir plus d'amour que de cognoissance de Dieu ; dont le grand saint Thomas asseure que souvent les plus simples et les femmes

(1) D. Th. in 4, dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, ad 5 (Ex Hug. a S. Vic. in c. 7. *de cœl. hier.* « Dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur: Intrat dilectio ubi scientia foris stat). » Per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, in quantum conjunctio quæ est per affectum, supervenit perfectæ conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam.

(2) *Méditations de saint Thomas.* 3e Partie. § 7.

abondent en devotion, et sont ordinairement plus capables de l'amour divin que les habiles gens et sçavans... La cognoissance du bien donne la naissance à l'amour, mais non pas la mesure (1). »

72. D. L'humilité est-elle nécessaire pour arriver à la contemplation extraordinaire?

R. L'humilité est, en quelque manière, la plus importante et la plus nécessaire de toutes les vertus morales : elle chasse l'orgueil, source de tous les maux, elle soumet l'esprit et le cœur à Dieu, et nous dispose à bien recevoir les inspirations divines. « Dieu résiste aux su-
» perbes, mais il donne sa grâce aux humbles (*Jac.* IV.
» 6). » L'humilité est donc la base et le fondement de tout l'édifice spirituel (2). C'est dire assez que l'humilité est une des conditions indispensables pour arriver à la contemplation extraordinaire.

Si nous voulons nous élever jusqu'à Dieu, il faut commencer par l'humilité. « Quiconque voudra considérer sa propre nature, dit saint Denys, saura d'abord *ce qu'il est;* et telle sera la première et douce récompense de son docile amour pour la lumière : devant *cette contemplation de lui-même*, faite d'un œil tran-

(1) *Traité de l'amour de Dieu*. L. 6, c. 4. — D. Th. 1. 2. q. 27, a. 2, ad 2: Dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris... Ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est; unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur.

(2) D. Th. 2. 2. q. 161, a. 5, ad 2: Per modum removentis prohibens... humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et paratum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ... Unde dicitur *Jac.* IV, 6, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum.

quille et pur, les épaisses ténèbres de son ignorance se dissiperont. Il est vrai que, dans son imperfection, il ne se prendra pas à désirer déjà le bonheur de participer et de s'unir à Dieu ; mais passant successivement du bien au mieux, du mieux à ce qui est plus saint encore, et consommant son initiation, il s'élèvera pieusement, et selon l'ordre, jusqu'au sein de la Majesté infinie (1). » — « Plus vous verrez et vous comprendrez votre néant, disait la bienheureuse Angèle de Foligno, plus votre âme s'élèvera vers les hauteurs de la divine contemplation : l'humilité voit et connaît l'ineffable (2). »

Sainte Thérèse, s'adressant à ceux qui aspirent à la contemplation, donne cet excellent avis : « Devant la Sagesse infinie, qu'ils veuillent m'en croire, un peu d'étude de l'humilité, un seul acte de cette vertu, valent mieux que toute la science du monde. Ce n'est pas alors le temps d'argumenter, mais de voir franchement ce que nous sommes, et de nous présenter avec simplicité devant Dieu. Il veut que l'âme, qui n'est devant lui qu'un néant, le reconnaisse, et qu'elle s'abîme devant cette Majesté souveraine qui s'abaisse jusqu'à la souffrir auprès d'elle, malgré toute son indignité (3). »

73. D. Dieu accorde-t-il quelquefois la contemplation extraordinaire à ceux qui n'ont pas les conditions dont nous venons de parler ?

R. Dans la contemplation extraordinaire il y a des grâces de deux natures bien différentes : les *grâces gratuitement données* et les *grâces sanctifiantes*. — Les *grâces gratuitement données*, comme nous l'avons

(1) *Hier. eccl.* C. 2, nº 4.
(2) Arnaud. Boll. *Acta Sanct.* 4 Jan. C. 18, nº 217.
(3) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 15.

dit (II, 42), sont compatibles non seulement avec l'imperfection, mais avec le péché. Cependant Dieu ne les accorde pas *habituellement* aux imparfaits, encore moins aux pécheurs, surtout quand il s'agit de la vision intellectuelle. — Les *grâces sanctifiantes*, qui sont les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit (mis en exercice par la grâce actuelle), dons d'où découlent les actes de la contemplation extraordinaire parfaite, ne peuvent s'accorder avec l'état de péché. Il y a plus, Dieu n'accorde *ordinairement* cette contemplation qu'aux âmes suffisamment préparées par les purifications *actives* et *passives*, et par les dispositions intérieures dont nous avons parlé dans les réponses précédentes. Il arrive quelquefois néanmoins que Dieu, dans son infinie sagesse et pour des desseins remplis de miséricorde, prévient de faveurs extraordinaires des âmes qui lui sont unies par la grâce, mais encore imparfaites, et qui n'ont point passé par toutes les voies de purification, comme on l'a vu chez de simples enfants. Ces exemples sont des exceptions (1).

74. D. Y a-t-il des contemplatifs dans tous les états, même parmi les savants ?

R. Aucune condition humaine compatible avec la vertu n'exclut la contemplation extraordinaire : les hommes, les femmes ; les personnes consacrées à Dieu,

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 6, n° 5 : Deus potius perfectis quam imperfectis sua dona communicat, et ideo illis ordinarie, istis raro, supernaturalis gratiam contemplationis concedit. Cujus ratio est, quia secundum viam ordinariam Deus sua dona magis dispositis solet concedere, quamvis via extraordinaria aliter contingat. Primum contingit ex quadam subjecti exigentia, dignus est enim, saltem *de congruo*, qui plus laboravit, majorem percipere fructum, et qui fidelis fuerit erga Deum ab illo copiose præmiari. Sed secundum aliquando contingit, ut inde manifeste pateat, quod Deus dominus est in suorum distributione donorum, et quod nullus potest ei dicere : cur ita facis ? Numquid, dicit Dominus uni de hoc murmuranti, oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum ?

les simples fidèles; les savants, les ignorants ; tous, peuvent être appelés à cette grâce: la meilleure part néanmoins revient aux âmes simples et aux vierges chrétiennes.

« Il arrive souvent, dit le cardinal Bona, qu'un homme du peuple, qui ne sait pas lire, parle plus doctement de Dieu et des choses de Dieu qu'un docteur célèbre qui a passé toute sa vie sur les livres. Cela vient de ce que l'expérience surpasse la spéculation, et l'amour la science, et de ce que l'on s'unit plus étroitement à Dieu par les affections du cœur que par les méditations de l'esprit (1). » Saint Thomas exprime la même pensée, mais avec un correctif important. La science, dit-il, porte l'homme à se confier en lui-même, et, par contrecoup, à ne point se livrer totalement à Dieu ; c'est pourquoi elle devient quelquefois un obstacle à la dévotion, tandis que les simples et les femmes trouvent dans leur humilité un grand amour de Dieu. Cependant, quand une grande vertu vient se joindre à la science et aux autres qualités, la dévotion ne peut qu'y gagner (2). La science, par elle-même, loin d'être un obstacle à la contemplation, ce qui est une erreur condamnée par l'Église (3), peut lui être d'un grand secours, en élevant

(1) *Principia et documenta vitæ christianæ.* P. 2, c. 48.

(2) D. Th. 2. 2. q. 82, a. 3, ad 3: Scientia... occasio est quod homo confidat de seipso ; et ideo non totaliter se Deo tradat Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt: et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque etiam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

(3) Prop. LXIV de Molinos : Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi : primo quia non habet fidem adeo puram, secundo quia non est adeo humilis, tertio quia non adeo curat propriam salutem, quarto quia caput refertum habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus, et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen. — Cette proposition est qualifiée de *téméraire, scandaleuse, pernicieuse à l'Eglise,* et *injurieuse aux théologiens.*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

l'âme à une connaissance plus parfaite de Dieu et du néant des créatures(1).

« La science, dit sainte Thérèse, est, ce me semble, un grand trésor pour cet exercice (de la contemplation), quand elle est jointe à l'humilité. J'en ai vu la preuve il y a peu de jours, dans quelques-uns de ces hommes éminents en doctrine. En fort peu de temps ils avaient fait d'admirables progrès, et c'est ce qui m'inspire le plus vif désir de voir un grand nombre de savants devenir des hommes d'oraison (2). » — « La science, dit saint François de Sales, n'est point de soy-mesme contraire, ains fort utile à la devotion ; et, si elles sont joinctes ensemble, elles s'entr'aydent admirablement, quoyqu'il arrive fort souvent que, par nostre misere, la science empesche la naissance de la devotion, d'autant que la science enfle et enorgueillit... Certes, l'eminente science des Cypriens, Augustins, Hilaires, Chrysostomes, Basiles, Gregoires, Bonaventures, Thomas, a non-seulement beaucoup illustré, mais grandement affiné leur devotion (3). »

Il y a donc des contemplatifs dans tous les états, même parmi les savants ; et si Dieu a des préférences pour les âmes simples et pour les vierges chrétiennes, surtout pour celles qui vivent dans le cloître, il élève aussi quelquefois au plus haut degré de la contemplation, des hommes, des femmes mariées, et surtout d'illustres pénitentes.

75. D. Est-il permis de désirer et de demander la contemplation extraordinaire ?

(1) D. Th. 2. 2 q. 82, a. 3, c. : Augustinus dicit... quod *voluntas oritur ex intelligentia*... Ad quod quidem inducit duplex consideratio: una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius... Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur.

(2) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 12.

(3) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 4.

R. S'il s'agit des *grâces gratuitement données* qui accompagnent quelquefois la contemplation extraordinaire, surtout s'il est question des visions corporelles et imaginaires, ou bien encore de certains phénomènes purement apparents, comme les extases, les ravissements, les stigmates, etc., on peut dire qu'il n'est pas permis de les désirer, car ce serait un pur orgueil ou une véritable folie. Pour qu'un tel désir soit légitime, il faut une inspiration vraiment divine, ce qui est excessivement rare. Les Saints, par prudence et par humilité, demandent généralement à Dieu d'être délivrés de ces états mystiques. Sur ce point, les auteurs sont tous d'accord (II, 284, 293, 301, 338).

Mais peut-on désirer la contemplation extraordinaire parfaite qui dérive des dons du Saint-Esprit ? A cet égard, les auteurs paraissent divisés : les uns, et c'est le plus grand nombre, croyons-nous, se fondant sur la doctrine de saint Thomas, affirment que ce désir est très légitime ; d'autres y voient de la présomption. Cette divergence d'opinion est plus apparente que réelle. Ceux qui affirment la légitimité de ce désir considèrent la question en elle-même, et n'ont en vue que les biens infiniment précieux de la contemplation ; ceux de l'opinion opposée, uniquement préoccupés par les dangers de ces grâces exceptionnelles, disent que l'orgueil et la vaine complaisance se glissent facilement dans les sommets de la contemplation. Si les auteurs qui affirment la légitimité de ce désir, ajoutent qu'il doit être humble, modéré, soumis à l'obéissance, accompagné de la pratique des vertus solides, et même des vertus héroïques, nous les croyons dans le vrai : ces restrictions, en effet, suffisent pour éloigner les dangers volontaires, qui sont les seuls véritablement à craindre. Nous reconnaissons volontiers qu'on doit s'estimer indigne de ces grâces, mais faut-il pour cela rester tellement indifférent, qu'il ne soit permis, dans aucun cas, de les désirer ni

de les demander? Nous ne le pensons pas. Le désir de la contemplation extraordinaire parfaite ne doit donc pas être condamné, quand il réunit toutes les conditions requises (1).

76. D. Sur quels principes repose la légitimité du désir de la contemplation qui dérive des dons du Saint-Esprit ?

R. Le premier des biens dans l'ordre surnaturel, c'est *notre union à Dieu*. Plus nous sommes unis à Dieu par la charité, plus nous sommes parfaits ; car Dieu est notre fin dernière, notre unique Bien. Pour nous, le bien véritable, *c'est de rester attaché* à Dieu (*Ps.* LXXII, 28) par l'intelligence et par la volonté. Or, nous sommes unis à Dieu dans la contemplation extraordinaire parfaite, par l'intelligence qui connaît, et par la volonté qui aime. *Heureuses les âmes qui possèdent* ainsi *le Seigneur* (*Ps.* XXXII, 12), car elles sont intimement unies à Dieu (2). Cette contemplation est donc un bien réel,

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 3, nº 6 : Quamvis omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare possint, non tamen ad extases, raptus, ad apparitiones corporeas, vel imaginarias, et ad cætera hujusmodi. Hæc vero desiderare non licet, nec postulare, sed multo minus ad id conari, quod esset superbum, atque ridiculum ; imo potius si talia incederent, debet homo se prudenter et humiliter subtrahere, Dominumque rogare, ut via regia cum in cœlum ducat.

Schram. *Theol. Myst.* T. 1, § 246 : Licet ad contemplationem aspirare omnibus sancte expedit, curandum tamen, ut cum prudentia fiat. — § 250 : Contemplatio *extraordinaria* cum suis favoribus raptuum, visionum, etc., per se loquendo non est desideranda, nec a Deo petenda, sed ad summum *per accidens*, et raro, quando impulsus Dei extraordinarius ad hoc impellit. Ratio *primi* est, quia *gratiæ gratis datæ* per se non sanctificant, et sine illis potest dari tota sanctitatis perfectio... Ratio *secundi* est, quia *gratiæ gratis datæ* ex voluntate Dei, ad charitatem Dei et proximi conducere possunt...

(2) D. Th. *in Ps.* XXXII, 12 : *Beata gens, cujus est Dominus Deus ejus.* Beatitudo hominis est inhærere Deo. Unumquodque enim perfectum est, si inhæret proprio bono. Proprium autem bonum hominis est Deus. *Ps.* 72. *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Deo autem potest quis inhærere mente, scilicet intellectu, et

un bien véritable, un bien tout surnaturel : son principe, ses moyens, son terme, tout nous unit à Dieu.

Saint Thomas pose en principe que toute chose bonne sollicite nos désirs, et que chaque chose est recherchée en raison de sa perfection (1). Dans plusieurs endroits de ses écrits, le même docteur affirme que nous sommes attirés vers un objet, quand nous y découvrons quelque chose d'*honnête*, d'*utile* ou d'*agréable*. On donne le nom d'*honnête*, à ce qui est désiré pour soi-même, parce que c'est convenable ; ce que l'on recherche, non comme le terme, mais comme un moyen, c'est ce qu'on appelle l'*utile ;* ce qui termine dans le repos ou la jouissance le mouvement vers l'objet désiré, c'est l'*agréable* (2). Or la contemplation, comme tout ce qui conduit au bonheur éternel, réunit toutes ces qualités d'une manière suréminente (3). — N'est-ce pas l'acte qui convient le mieux à notre nature intelligente et à notre caractère de chrétien et d'enfant de Dieu ? Exercer nos facultés à la connaissance et à l'amour de la vérité ; contempler Dieu et ses infinies perfections ; recevoir une communication particulière et exceptionnelle des dons du Saint-Esprit ; enfin, être unis à Dieu : quoi de plus noble (4) ? — Quoi

voluntate... per intellectum contemplando et cognoscendo, et per affectum amando .. Et ideo dicit. *Beata gens*. Et quare ? Quia *Dominus est Deus ejus*: ideo habet Deo mentem conjunctam.

(1) D. Th. 1 p. q. 5, a. 1, c. : Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile... Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum.

(2) D. Th. 1 p. q. 5, a. 6, c. : Id quod est appetibile.. ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus... vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile. — Cf. 1. 2. q. 99, a. 5. — 2. 2. q. 145, a. 3.

(3) D. Th. in 3, dist. 18, a. 2, c. : Bona simpliciter sunt, quæ ad vitam æternam pertinent.

(4) D. Th. 2. 2. q. 145, a. 2, c. : Pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem

aussi de plus utile ? Par ce moyen, l'âme contemplative acquiert de nombreux mérites, car elle s'avance rapidement, si elle est fidèle, dans la pratique des vertus les plus sublimes ; elle obtient aussi pour les âmes et pour l'Église des grâces infiniment précieuses. — Enfin, quoi de plus délicieux ? C'est un avant-goût du ciel (II, 59). — Le désir de la contemplation qui dérive des dons du Saint-Esprit, s'il est pur, humble et modéré, repose donc sur des principes solides et incontestables : c'est la recherche du souverain Bien (1).

77. D. Quelle est l'opinion de sainte Thérèse sur le désir de la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Sainte Thérèse reconnaît la légitimité de ce désir ; seulement, sa grande expérience des voies intérieures lui fait tracer à ce sujet des conseils très sages que nous allons rapporter.

« Je ne doute nullement, mes filles, dit-elle, que vous ne *souhaitiez* de vous voir bientôt en cet état (l'oraison

pertinet ad rationem honesti. — 1. 2. q. 39, a. 2, c. : Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis.

Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, n° 3 : Contemplatio supernaturalis procedit ex rectitudine rationis et voluntatis ; ergo habet rationem boni honesti. Contemplatio supernaturalis ex parte principii habet Spiritum sanctum cum suis donis influentem ; habet pro objecto ipsum Deum in seipso consideratum, tam ut auctorem naturæ, quam ut auctorem gratiæ :... finem habet intimam animæ cum Deo summe dilecto unionem fruitivam ; subjectum habet intellectum hominis Spiritus sancti donis illustratum ; et ipsa propter se diligitur, cum sit actus vitæ perfectissimus.

(1) Th. a. Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 3, n° 4 : Quid utilius contemplatione supernaturali ? Tum animæ contemplativæ, tum aliis ? Animæ contemplativæ, quia per contemplationem plurima acquirit merita, quibus ad vitam æternam et gloriæ beatitudinem conducitur. Unde Gregorius magnus, 6, Moralium, c. 28, ait : Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora. Et Hom. 3, sup. Ezech. dicit : Contemplatio major est merito, quam activa (quod probat D. Th. 2. 2. q. 182, a. 2), quia hæc in usu præsentis operis laborat, illa vero sapore interno venturam jam requiem degustat.

de quiétude), et vous avez raison. Car l'âme, je le répète, ne peut comprendre ni les grâces dont Dieu la favorise alors, ni l'amour avec lequel il l'approche de lui. C'est donc à juste titre que vous désirez apprendre comment on arrive à un pareil bonheur... Pratiquez d'abord, mes filles, ce que j'ai recommandé dans les demeures précédentes; et ensuite, de l'humilité, de l'humilité, puisque c'est par elle que le Seigneur se laisse vaincre, et cède *à nos désirs*. La première marque pour reconnaître si vous avez cette vertu, est de vous croire indignes de recevoir une faveur aussi éminente que celle de ces goûts de Dieu, et de ne pas même penser qu'elle doive vous être jamais accordée en votre vie. Mais, allez-vous me dire, comment pouvons-nous les obtenir, si nous ne faisons aucun effort pour cela? Je réponds qu'il n'y a point de meilleur moyen que celui que je viens d'indiquer, et de vous abstenir de tout effort, et cela pour cinq raisons. La première, parce que ce qui est avant tout nécessaire pour recevoir une pareille faveur, c'est d'aimer Dieu sans intérêt. La seconde, parce que c'est manquer d'humilité, de se flatter d'obtenir, par des services aussi misérables que les nôtres, une chose d'un si grand prix. La troisième, parce que la véritable préparation pour recevoir de telles faveurs, après avoir tant offensé Dieu, n'est pas de désirer des consolations, mais d'imiter Notre-Seigneur, en souhaitant de souffrir pour lui comme il a souffert pour nous. La quatrième, parce que Dieu n'est pas obligé à nous donner en ce monde ces grâces sans lesquelles nous pouvons nous sauver... Je connais moi-même des personnes qui, marchant dans cette voie de l'amour, c'est-à-dire aspirant uniquement à servir leur Jésus crucifié, non seulement ne désirent point, ne lui demandent point ces consolations et ces goûts, mais le supplient de ne pas leur en donner en cette vie : ce que je dis est une chose très véritable. La cinquième raison, c'est que nous travaillerions inutilement en recherchant

ces goûts... Si Dieu qui en est la source, ne la fait point jaillir, nous nous fatiguerions en vain ; tous nos désirs, toutes nos méditations, toutes nos larmes, et tous les efforts que nous pouvons faire pour cela, sont inutiles. Dieu seul donne cette eau céleste à qui il lui plaît ; il ne la donne souvent que lorsqu'on y pense le moins... Qu'une âme soit humble et détachée de tout, mais dans la vérité, et non dans l'imagination, qui si souvent la trompe ; et le divin Maître, je n'en doute point, lui accordera non seulement cette grâce, mais encore beaucoup d'autres qui surpasseront *ses désirs* (1). »

Sainte Thérèse, dans le passage que nous venons de citer, sait concilier les droits de la vérité avec les ménagements qu'exige notre faiblesse. A ses yeux, le désir de la contemplation extraordinaire parfaite est légitime, mais il doit être attentivement surveillé et toujours accompagné d'une grande humilité.

78. D. A quels signes peut-on reconnaître qu'une âme est appelée à la contemplation extraordinaire ?

R. Saint Jean de la Croix donne à ce sujet des règles très sages, qui contiennent en résumé tout ce qu'on peut dire de plus exact sur l'appel de Dieu à la contemplation extraordinaire. Nous les rapporterons ici textuellement, en évitant de reproduire certaines explications déjà données (I, 164-166).

« Afin, dit-il, que la doctrine que nous expliquons ne paraisse ni confuse ni obscure, il est nécessaire de montrer quel est le moment favorable pour quitter les opérations discursives, à l'aide des images et des figures, de peur que l'homme spirituel ne les abandonne plus tôt ou plus tard que l'esprit de Dieu ne le demande... On reconnaît ce moment favorable à trois signes.

» Le premier, c'est de ne pouvoir plus ni méditer, ni

(1) *Le Château de l'âme.* Quatrième demeure. C. 2.

se servir de l'imagination, non pas absolument dans ses opérations naturelles, mais à l'égard de Dieu dans la contemplation surnaturelle: c'est aussi de ne trouver aucun goût ni aucune nourriture spirituelle, mais plutôt de la sécheresse et de l'aridité, dans les choses qui, autrefois, captivaient les sens. Aussi longtemps que l'homme spirituel pourra facilement méditer et discourir, il ne faut pas qu'il renonce à la méditation, à moins de se voir établi dans la tranquillité parfaite dont il sera question au troisième signe.

» Le second signe, c'est de ne sentir aucun désir d'appliquer l'imagination à des objets particuliers, intérieurs ou extérieurs. Je ne parle pas ici des écarts de l'imagination, car, même au milieu du plus grand recueillement, cette faculté est souvent si volage qu'elle va de tous côtés ; mais je dis seulement que l'âme ne prend plus aucun plaisir à fixer l'imagination sur d'autres objets.

» Le troisième signe, qui est le plus certain, consiste dans la joie intime que l'âme trouve à demeurer seule en elle-même, à faire une attention amoureuse à Dieu, sans s'occuper d'aucune considération particulière, sans faire aucun acte développé, étendu ou formel, soit de la mémoire, soit de l'entendement, soit de la volonté. L'âme est alors pénétrée d'une connaissance de Dieu générale et indistincte, et elle se tient attachée à lui par les doux transports d'un amour paisible et dégagé de tout autre objet.

» L'homme spirituel doit constater en lui ces trois signes à la fois, avant de passer de la méditation à la contemplation extraordinaire. Le premier signe n'est pas suffisant sans le second. La difficulté ou l'impuissance d'appliquer l'imagination et de méditer les choses divines, pourrait venir de la dissipation et de la négligence. C'est pourquoi il faut avoir le second signe, qui consiste à ne sentir aucun désir de se distraire par

d'autres pensées étrangères à Dieu... Ce n'est pas encore assez d'avoir le premier et le second signe, il faut avoir le troisième. En effet, on peut se trouver dans une incapacité totale de discourir et de fixer sa pensée en Dieu et n'avoir aucun désir de songer à d'autres objets, sans être pour cela attiré à la contemplation ; cette disposition peut venir ou de la mélancolie ou de quelque humeur envahissant la région du cerveau ou du cœur... Il est donc nécessaire d'avoir le troisième signe, c'est-à-dire cette connaissance de Dieu attentive et amoureuse, accompagnée d'une grande tranquillité intérieure. Il faut l'avouer cependant, quand on commence à entrer dans cette contemplation, cette amoureuse connaissance de Dieu reste presque inaperçue pour deux raisons : d'abord, à cause de sa grande subtilité et de son extrême délicatesse ; ensuite, parce que l'âme, accoutumée à faire la méditation d'une manière sensible, perçoit à peine cette connaissance *insensible* et purement *spirituelle* (1). »

Un autre signe, c'est la purification passive des sens et de l'esprit. Saint Jean de la Croix ne l'indique ici qu'implicitement, mais il l'expose ailleurs avec tous les détails nécessaires. Nous suivrons son exemple (II, 83-177). Qu'il nous suffise de dire en ce moment que ce signe décisif entre tous accompagne cette contemplation *insensible* et purement *spirituelle*, dont saint Jean de la Croix vient de parler.

79. D. Que faut-il faire quand il est manifeste qu'on est appelé à la contemplation extraordinaire ?

R. Une âme appelée à la contemplation doit se laisser conduire humblement et docilement dans la voie sainte qui s'ouvre devant elle. Toute résistance à la volonté divine exposerait certainement à une grande diminution

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 13.

de grâces, et finirait même, en certains cas, par faire perdre le don d'oraison (I, 167). « Par le travail et le secours des sens, dit saint Jean de la Croix, l'âme se priverait alors infailliblement des biens spirituels que Dieu verse secrètement en son esprit, avec une paix parfaite et un repos très agréable. Il n'est donc pas à propos, en ce temps-là, de l'obliger à se servir de considérations, de raisonnements, d'actes formels, ou à chercher avec empressement les goûts et les consolations sensibles : ce serait faire obstacle à l'opération de Dieu... Il est donc démontré que l'âme, si elle ne renonçait alors à sa manière de discourir, ne recevrait que très peu de bienfaits de Dieu :... elle mettrait un obstacle infranchissable aux biens que Dieu veut lui communiquer par cette connaissance amoureuse (1). »

L'âme appelée à la contemplation doit donc coopérer à l'action divine dans la mesure du possible. « Dans le temps de notre union à Dieu, dit le vénérable Barthélemy des Martyrs, il faut bannir les images, même les meilleures, parce qu'elles ne peuvent servir que comme moyens, et qu'ici elles seraient des obstacles entre Dieu et la créature. Une âme que Dieu attire à l'union, et qui désire y parvenir, doit aussitôt qu'elle sentira les ardeurs et les attraits du divin amour, retrancher promptement toutes sortes d'images, courir sans délai à ce Saint des Saints, et s'abandonner à ce silence intérieur, dans lequel il n'y a plus d'opération humaine, mais seulement l'opération divine ; car c'est alors Dieu qui agit, et l'homme est en quelque sorte passif. En effet, lorsque les facultés de l'âme sont silencieuses et comme suspendues, et qu'elles ne reçoivent plus aucune impression étrangère, Dieu lui-même parle et agit autant qu'il veut sur nos facultés pour les rendre capables de la plus noble des opérations (2). » — « Celui qui est appelé au sommet

(1) *La vive flamme d'amour*. Strophe 3, v. 3, § 6.
(2) *Compendium mysticæ doctrinæ*. P. 2, c. 11 : Tempore unio-

de la contemplation, dit le Père Nicolas de Jésus-Marie, doit dépouiller son entendement des formes ou espèces imaginaires, non pas habituellement, mais actuellement, c'est-à-dire dans l'acte de la contemplation ; de telle sorte que s'il arrive à cette connaissance amoureuse, avec le concours de l'imagination, par un regard vers les espèces imaginaires, il ne doit néanmoins rien concevoir de sensible du côté de l'objet, mais s'arrêter en la seule connaissance confuse et obscure de Dieu, sans prendre garde au concours presque imperceptible de l'imagination (1). »

Rien n'est plus certain que la doctrine que nous venons d'exposer : l'âme que Dieu appelle à la contemplation doit s'y prêter humblement et docilement ; ne point mettre d'obstacle, et coopérer à l'action divine.

80. D. Les âmes appelées à la contemplation extraordinaire sont-elles dispensées de revenir à la méditation?

R. Ce serait une grande erreur de s'imaginer qu'il y a un état de contemplation tellement sublime et parfaite qu'on est absolument dispensé de revenir à la méditation (2). Nulle action ne peut durer longtemps à son plus haut degré de perfection (3).

nis inter Deum et animam quæcunque (licet bonæ) imagines sunt procul expellendæ : quia sunt media inter utrumque. Ideo athleta huc pervenire cupiens (Deo ipsum trahente atque vocante) cum primum senserit se divino amore vehementer inflammari, ac sursum trahi, propere rescindat quaslibet imagines, festinetque ad Sancta Sanctorum, et ad internum illud silentium, in quo non humana sed divina duntaxat est operatio : ibi enim Deus ipse est agens, homo vero patiens. Nam dum vires animæ silent et a propria actione quiescunt, atque ab omni denique externa imagine liberæ sunt, Deus ipse lo juitur, easque mentis vires pro libito disponit et afficit, nobilissimum opus in ea peragens.

(1) *Elucidatio phrasium myst. oper. Joan. a Cruce.* C. 3, § 2.

(2) *Prop. dam.* ab Inn. XII (12 mart. 1699). Prop. 16 : Datur status contemplationis adeo sublimis adeoque perfectæ, ut fiat habitualis : ita ut quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa. Tunc non amplius indiget redire ad meditationem ejusque actus methodicos.

(3) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 8, ad 2 : Nulla actio potest diu durare in summo.

« Voyez le mouvement des oiseaux, dit Massoulié, c'est une image sensible de ce qui se passe dans les âmes pendant le temps de l'oraison. Ils prennent quelquefois leur essor, et ils s'élèvent si haut, qu'on les perd de vue. Quelquefois ils s'abaissent tout à coup et semblent se jeter à terre ; quelquefois ils se jouent agréablement, volant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. D'autres fois ils volent en rond, faisant comme autant de cercles, ici plus étendus, là plus resserrés. Enfin, on les voit quelquefois demeurer comme immobiles, se soutenant en l'air par un doux et imperceptible mouvement de leurs ailes : mais ils ne sauraient se tenir longtemps dans cet état violent, et ils reprennent bientôt leur vol ordinaire. C'est à peu près ce qui se passe dans l'oraison. Quand Dieu découvre à l'âme quelque vérité sublime, elle prend son essor pour suivre le rayon qui lui est montré : elle s'élève, et semble se perdre en elle-même ; mais après, réfléchissant sur sa faiblesse, sur son ignorance, et sur le reste de ses misères, elle tombe tout à coup, ou pour mieux dire elle se précipite vers son néant. Quelquefois l'esprit considère les mystères du Sauveur, ou observe dans le gouvernement providentiel du monde les effets de la bonté ou de la justice de Dieu ; d'autres fois, après avoir assez raisonné, il s'arrête à la vue d'une vérité, se tenant immobile et suspendu, et ne faisant qu'un très doux mouvement à la manière de l'oiseau. C'est alors que l'âme charmée de la beauté de son objet, se dit à elle-même : *Bonum est nos hic esse,* il fait bon être ici ; car elle goûte le plaisir de la contemplation. Mais son plaisir ne dure pas longtemps et elle est obligée de retourner à son exercice ordinaire (1). »

Il faut donc passer quelquefois de la contemplation à la méditation. Quant aux règles particulières à sui-

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. I, c. 4.

vre en pareil cas, nous en avons parlé ailleurs (I, 164-166).

81. D. Les retours à la méditation sont-ils possibles à tous les degrés de la contemplation extraordinaire ?

R. On peut dire que les retours à la méditation sont généralement possibles à tous les degrés de la contemplation extraordinaire ; cependant il faut reconnaître qu'ils sont plus fréquents dans les commencements, et plus rares et plus difficiles dans certains états d'oraison.

« Au commencement, dit saint Jean de la Croix, l'habitude de cette connaissance simple et affectueuse n'est pas assez parfaite pour permettre aux âmes de s'établir dans la contemplation : elles passent tantôt de l'état de la méditation à celui de la contemplation surnaturelle, tantôt de l'état de la contemplation surnaturelle à celui de la méditation... Il sera nécessaire de revenir à l'oraison de discours jusqu'au moment où elles auront acquis en quelque sorte l'habitude parfaite de la contemplation (1). »

Sainte Thérèse va nous apprendre comment et dans quelle mesure on revient à la méditation, lors même qu'on serait parvenu à la « parfaite habitude de la connaissance simple et affectueuse, » dont parle saint Jean de la Croix : « Il y a des âmes, dit-elle, qui, après que Notre-Seigneur les a élevées à la contemplation parfaite, voudraient toujours y demeurer ; mais cela ne se peut. Il est cependant vrai de dire que par suite de cette faveur elles ne peuvent plus méditer, comme elles le faisaient auparavant, sur les mystères de la vie et de la passion de Jésus-Christ. Je n'en sais pas la cause ; je sais seulement que, d'ordinaire, l'entendement, après avoir été élevé à la contemplation parfaite, est moins capable de la méditation proprement dite. Voici peut-

(1) *La Montée du Carmel*. L. 2, c. 15.

être d'où cela peut venir. Le but qu'on se propose dans la méditation étant de chercher Dieu, lorsque l'âme l'a une fois trouvé, et qu'elle s'est accoutumée à ne le chercher que par l'opération de la volonté, elle ne veut plus se fatiguer en faisant agir l'entendement ; et peut-être aussi que la volonté étant déjà enflammée, cette généreuse puissance voudrait, si c'était possible, se passer du concours de l'entendement. On ne peut dire que l'âme fasse mal en cela, mais il lui sera impossible d'en venir à bout, particulièrement avant qu'elle soit arrivée à ces dernières demeures. Elle perdra même du temps en ces inutiles efforts, parce que souvent elle a besoin des considérations de l'entendement pour enflammer la volonté... L'âme voudrait ne s'occuper toujours qu'à aimer, sans penser à autre chose ; mais quelque désir qu'elle en ait, cela n'est pas en sa puissance. En voici la raison : quoique la volonté ne soit pas morte, le feu dont elle a coutume de brûler est amorti ; ainsi il est nécessaire que quelqu'un le souffle pour qu'il jette de nouveau des flammes. Or, lorsque l'âme est dans cet état de sécheresse, doit-elle attendre que le feu descende du ciel pour consumer le sacrifice ?... Non certes : il ne faut pas attendre des miracles. Notre-Seigneur en fera quand il lui plaira en faveur de cette âme. Mais il veut que nous nous croyons indignes d'une telle grâce, sans manquer néanmoins de faire tout ce qui peut dépendre de nous ; et quant à moi je suis persuadée que quelque sublime que soit notre oraison, nous devons demeurer jusqu'à la mort dans cette humilité et ce mépris de nous-mêmes... Ainsi, je le répète, quand le feu dont la volonté brûle d'ordinaire n'est pas allumé, et qu'on ne sent pas Dieu présent, on doit faire tout ce qui dépend de soi pour le chercher, à l'exemple de l'Épouse dans les Cantiques, et, comme saint Augustin dans ses *Confessions*, demander aux créatures Celui qui les a faites. Voilà ce que Notre-Seigneur veut de nous, et non pas que nous

demeurions comme des stupides, et que nous perdions le temps à attendre cette contemplation parfaite (1). »

82. D. Que faut-il faire pour éviter les écueils de la contemplation extraordinaire ?

R. Voici, en résumé, les conseils des Saints à ce sujet :

1° Il ne faut point s'imaginer que tout est gagné parce qu'on jouit des précieuses faveurs de la contemplation extraordinaire. Cette contemplation, par elle-même, ne rend pas plus saint. La charité, il est vrai, en est le principe et la fin, mais c'est précisément pour cela que dans aucun cas la contemplation ne dispense de mortifier nos passions et de pratiquer les vertus. Bien au contraire, si nous voulons conserver et augmenter ce don excellent, nous devons nous appliquer avec un grand soin à la pratique de toutes les bonnes œuvres, aux exercices de la piété chrétienne, à la vigilance sur nous-mêmes, au mépris du monde, à la retraite, au silence, aux saintes lectures, à la méditation, etc.

2° On doit éviter, autant que possible, une sorte d'engourdissement et de langueur, qui, surtout chez les commençants, est la suite d'une longue et forte application dans l'oraison. Cette disposition à la somnolence et à l'assoupissement dure quelquefois plusieurs heures ; pendant ce temps, on ne se possède pas entièrement ; on ne sait presque pas ce qu'on fait ; on voudrait ne pas faire autre chose que contempler. Cela s'explique par l'excès du plaisir que les puissances de l'âme ont goûté dans l'acte contemplatif ; mais, en réalité, c'est un repos inactif, une perte de temps, dont l'âme ne peut retirer aucun fruit, puisqu'elle est sans connaissance et sans amour, et dont le corps lui-même aurait à souffrir. Il n'y a qu'un seul remède : se réveiller énergiquement,

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 7.

s'exciter par de fortes et pieuses pensées, s'efforcer de mettre en pratique les généreuses résolutions qui sont les fruits d'une oraison bien faite. — Ce repos inactif n'a aucun rapport avec la douce présence de Dieu qui est le propre des âmes parfaites, et qui non seulement prépare de nouveau à la contemplation, mais nous dispose à la pratique des vertus les plus sublimes. Nous devons supprimer le repos funeste de l'oisiveté, et cependant tenir notre âme éloignée de tout empressement et de toute agitation : éveillée et attentive, elle doit rester paisible sous le regard de Dieu.

3° Un des plus dangereux écueils de la contemplation, serait de croire qu'après avoir reçu cette grâce exceptionnelle, on n'a plus rien à craindre pour son salut. Il est facile de prévoir les suites funestes de cette illusion, plus ordinaire qu'on ne pense ; une âme qui se laisse ainsi aller à une confiance présomptueuse ne peut manquer de se négliger dans le service de Dieu. Or, il ne faut pas l'oublier, la sainteté de la vie peut seule nous conduire au salut ; sans elle, la plus haute contemplation devient inutile.

4° Enfin, il y a des âmes qui considèrent le don de la contemplation comme une source qui ne doit jamais tarir. Dès que ce don leur est retiré et qu'elles ne trouvent plus dans l'oraison les mêmes goûts spirituels, elles demeurent oisives et attendent ainsi une nouvelle rosée céleste, comme si Dieu nous devait ces grâces exceptionnelles. Peut-il y avoir un plus grand orgueil et une plus étrange présomption ? Il n'y a rien d'étonnant que Dieu refuse le don de la contemplation extraordinaire à notre négligence et à nos imperfections, puisque les plus grands Saints eux-mêmes en ont souvent été privés. Si Dieu se retire, c'est que nous l'avons mérité, ou qu'il veut nous éprouver. Nous n'avons dès lors qu'une chose à faire : nous humilier, attendre avec patience et résignation le retour des faveurs divines,

continuer avec plus de générosité que jamais à pratiquer la vertu, et reprendre avec un nouveau zèle l'exercice de l'oraison ordinaire, méditative ou affective, jusqu'à ce qu'il plaise au divin Maître de nous faire monter plus haut.

LIVRE II

DES ÉPREUVES OU PURIFICATIONS PASSIVES

CHAPITRE I

Des purifications passives en général

Ce qu'on entend par purifications passives, 83; *leur nécessité*, 84, 85. — *Différence entre la purification passive des sens et la purification passive de l'esprit*, 86. — *Rigueur de ces purifications*, 87; *leur continuité*, 88; *leur apaisement*, 89; *époque de leur apparition*, 90, 91; *leur durée*, 92. — *Nécessité d'un bon directeur pendant ces épreuves*, 93. — *Dispositions nécessaires pour bien profiter des purifications passives*, 94; *fidélité et persévérance*, 95, *esprit de foi*, 96, 97, *prière fervente*, 98, *ferme espérance*, 99, 100.

83. D. Qu'est-ce qu'on entend par purifications passives ?

R. C'est un ensemble de peines et de tribulations extraordinaires, intérieures et extérieures, envoyées de Dieu pour achever de purifier l'âme de ses souillures, et pour la préparer immédiatement aux grâces exceptionnelles de l'ordre surnaturel. Les épreuves de cette vie sont, en général, des remèdes plutôt que des punitions (1); elles n'ont pas seulement pour but de nous

(1) D. Th. 2. 2. q. 66, a. 6, ad 2: Pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quam retributivæ.

guérir des péchés passés, elles sont aussi destinées à nous prémunir contre les péchés à venir et à nous porter au bien (1). Ceci est surtout vrai des purifications passives ; on peut dire qu'elles ont un double but : achever de guérir, et porter au bien (2).

Sainte Thérèse est particulièrement préoccupée par la pensée du bien spirituel que les purifications passives nous préparent : « Ces souffrances, dit-elle, sont très grandes, je le sais ; et il faut, à mon gré, plus de courage pour les soutenir que pour bien supporter les travaux du monde. Mais, comme je l'ai vu clairement, Dieu, dès cette vie, les récompense par un magnifique salaire... Son dessein, je pense, est d'éprouver ses amants : avant de mettre en eux de si grands trésors, il veut savoir s'ils pourront boire le calice, et l'aider à porter sa croix. C'est pour notre bien, j'en suis convaincue, qu'il agit de la sorte ; il nous montre ainsi combien par nous-mêmes nous sommes peu de chose. Nous réservant des grâces du plus haut prix, il se plaît à nous faire voir auparavant, par expérience, toute notre misère, de peur qu'il nous arrive, comme à Lucifer, de tomber d'un faîte si sublime. O mon tendre Maître, est-il un seul de vos actes où vous n'ayez en vue le plus grand bien d'une âme déjà toute à vous par l'amour, d'une âme qui s'abandonne à vous pour suivre vos traces jusqu'au Calvaire, fermement résolue de vous aider à porter la croix sans jamais vous laisser seul sous ce fardeau (3). »

(1) D. Th. 2. 2. q. 108, a. 4, c. : Potest considerari pœna, in quantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva ad aliquod bonum.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 2, nº 6 : Quid est purgatio passiva, nisi quædam pœna medicinalis, et promotiva ad aliquod bonum.

(3) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, C. 11.

84. D. Les épreuves communes de la vie chrétienne sont-elles suffisantes pour arriver à l'union divine?

R. Ces épreuves suffisent au but que Dieu se propose dans l'ordre ordinaire de sa Providence, qui est de purifier et de sanctifier les âmes, et de les conduire à l'union divine par la pratique des vertus du second degré, vertus chrétiennes, nécessaires au salut (I, 244). Mais quand il s'agit de conduire l'âme à une union divine très sublime, toute de faveur, véritable vestibule du ciel, Dieu se sert généralement d'épreuves exceptionnelles, de peines médicinales extraordinaires, afin d'obtenir une purification aussi complète que possible, et de donner à cette âme des aptitudes plus surnaturelles et des énergies plus grandes pour le bien (I, 244). La miséricorde de Dieu n'éclate pas moins que sa justice dans le choix qu'il fait de ces moyens douloureux et purifiants; en effet, les âmes justes trouvent dans les purifications passives un puissant moyen d'éloigner les obstacles qui s'opposent à leur union plus intime avec Dieu (1), et une occasion très favorable de se purifier des fautes légères, de se détacher des choses d'ici-bas et de s'élever plus librement vers les biens célestes (2).

Les âmes que Dieu appelle à une union plus intime doivent donc s'attendre à entrer dans la voie des purifications passives. « Que si Dieu permet, dit Tauler, que vous passiez la vie sans beaucoup de tribulations, c'est un signe que vous n'êtes point encore du nombre de ces reines qu'il aime; car toute âme qui veut être la reine chérie et bien-aimée de cet Époux éternel, ne peut se

(1) D. Th. 1 p. q. 21, a. 4, c.: Necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur.

(2) D. Th. *Ibid.* ad 3: In hoc etiam quod justi puniantur in hoc mundo, apparet justitia, et misericordia; in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur.

promettre d'arriver à cette gloire sans passer par les feux et les brasiers des persécutions et des souffrances qui pénètrent jusqu'à la moelle des os. Ces épreuves préparent l'âme comme l'artisan prépare la cire devant le feu pour la rendre capable de recevoir la forme qu'il veut lui donner; car, pour que le suprême ouvrier lui imprime les traits augustes et si aimables de son essence divine et éternelle, il faut absolument qu'elle détruise son ancienne forme, et que par la connaissance qu'elle aura de cette sublime métamorphose, elle se dépouille entièrement du vieil homme, puisqu'il est impossible qu'une chose prenne une forme nouvelle et parfaite avant d'avoir quitté la forme imparfaite qu'elle avait (1). »

85. D. Est-il nécessaire de subir successivement toutes les purifications passives avant d'arriver à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Dieu peut certainement, si tel est son bon plaisir, élever directement et subitement des abîmes du péché au plus haut degré de la contemplation et de l'union divine, comme il le fit en faveur de saint Paul et de sainte Madeleine : il peut, à bien plus forte raison, choisir dans la longue série des épreuves passives celles qui lui paraissent les plus propres au but qu'il se propose. Il n'est donc point absolument nécessaire qu'une âme passe successivement par toutes les purifications passives avant d'arriver à la contemplation extraordinaire parfaite. Dieu est et demeure toujours le maître de ses dons.

86. D. Combien y a-t-il de sortes de purifications passives ?

R. Il y a deux sortes de purifications passives : celle

(1) Tauler. *Institutions*. C. 11.

des sens et celle de l'esprit. Nous expliquerons dans les chapitres suivants ces deux catégories d'épreuves surnaturelles. Qu'il nous suffise de dire maintenant sur quoi repose cette division.

L'homme est composé de deux parties distinctes, la partie inférieure et sensitive, et la partie supérieure et spirituelle : toutes deux ont participé au désordre causé par le péché originel, toutes deux sont appelées à entrer dans une voie surnaturelle; l'une et l'autre ont donc besoin d'une purification particulière. Saint Jean de la Croix parle longuement de cette purification des sens et de l'esprit qu'il appelle *nuit obscure de l'âme.* « Cette nuit, dit-il, a deux manières de produire les ténèbres dans les âmes intérieures, en raison des deux parties qui composent l'homme : l'une sensitive et l'autre spirituelle. La première nuit ou purification sensitive, se rapporte aux sens qu'elle soumet à l'esprit. La seconde nuit ou purification spirituelle, prépare et dispose l'esprit à l'union à Dieu (1). »

87. D. Les purifications passives font-elles beaucoup souffrir ?

R. On peut dire qu'il n'y a pas de souffrances pareilles dans la vie présente : « Lorsque le Dieu tout-puissant, dit Tauler, veut complètement renouveler une âme, il se sert des afflictions les plus dures et les plus pénétrantes, afin de la purifier et de la faire ainsi passer dans une bienheureuse et divine transformation. Le Père céleste n'a pas accoutumé de laver légèrement l'âme qu'il veut enrichir de ses dons les plus précieux, et dans laquelle il a résolu de produire un changement si sublime; mais il la baigne, il la plonge et la précipite dans un océan d'amertume, comme il fit autrefois jeter Jonas, son prophète, dans la mer... Non, l'épreuve des élus

(1) *La Nuit obscure de l'âme.* L. 1, c. 8.

n'est pas toujours une épreuve ordinaire; souvent les souffrances que Dieu leur envoie lorsqu'ils y pensent le moins, sont si inouïes et si fort au-dessus des souffrances communes, qu'ils n'en ont jamais imaginé de pareilles (1). »

Au témoignage de sainte Thérèse, « les tribulations par lesquelles Dieu fait passer les contemplatifs sont intolérables; elles sont de telle nature que si Dieu ne fortifiait leur âme par l'aliment des délices intérieures, ils n'auraient point la force de les supporter. Et il est clair qu'il en doit être ainsi, ajoute-t-elle. Car s'il est vrai que Dieu fait passer par le chemin des croix ceux qu'il aime; et que plus il aime, plus les croix qu'il leur fait porter sont pesantes, comment pourrait-il épargner les contemplatifs qu'il regarde comme ses amis et qu'il loue de sa propre bouche?... Je tiens donc pour certain que Dieu envoie aux contemplatifs des croix beaucoup plus grandes qu'aux autres. Le chemin par lequel il les mène est si âpre et si rude, que souvent il leur arrive de se croire égarés (2). »

88. D. Les purifications passives sont-elles continuelles, et toujours aussi intenses?

R. Dieu mesure et proportionne la rigueur et la durée des purifications passives à l'infirmité de notre nature et au but qu'il veut atteindre; sa sagesse infinie dispose toutes choses avec douceur et suavité (*Sap.* VIII, 2), en donnant à chaque être ce qui lui convient selon sa nature. Car, comme le dit saint Denys (*De div. nom.* C. 4), la divine Providence n'a pas pour but de détruire la nature, mais de la sauver (3). Les purifications pas-

(1) Tauler. *Institutions.* C. 11.

(2) *Le Chemin de la perfection.* C. 19.

(3) D. Th. 2. 2. q. 165, a. 1, c.: Divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur, *Sap.* VIII, 2, in quantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam natu-

sives sont donc plus ou moins longues, plus ou moins intenses, selon que Dieu le juge utile à notre avancement spirituel.

D'après saint Jean de la Croix, « le feu de ces peines ne se fait sentir que de temps en temps, et non pas continuellement (1)... Dieu purifie l'âme plus ou moins rigoureusement, en raison de la sublimité de l'union qu'il lui destine : l'épreuve est quelquefois plus dure, quelquefois plus longue (2). »

89. D. Les purifications passives sont-elles accompagnées de consolations spirituelles ?

R. Dieu ne laisse pas sans consolation ceux qui entrent généreusement dans la voie des purifications passives. « Il faut, dit sainte Thérèse, que Notre-Seigneur leur donne non l'eau qui rafraîchit, mais le vin qui enivre, afin qu'en proie à une sainte ivresse, ils ne sentent plus en quelque sorte leurs souffrances, et aient la force de les supporter (3). » Toutefois, les âmes fortes, appelées à une haute contemplation, sont traitées avec moins de ménagement et de douceur que les faibles. « Les âmes fortes, dit saint Jean de la Croix, sont purifiées d'une manière plus intense et plus rapide ; les faibles ne sont soumises qu'à de légères épreuves, entremêlées de quelques douceurs sensibles, afin qu'elles ne perdent pas courage et ne retournent pas en arrière : ce qui les retarde beaucoup dans le chemin de la perfection... Dieu, pour les conserver dans l'humilité et dans la connaissance d'elles-mêmes, leur envoie à certains jours des sécheresses et des tentations, et de temps à autre il y joint des consolations, de peur qu'accablées

ram, quia, ut dicit Dionysius, 4, cap. *De div. nom.* p. 4, a. med. lect. 23, *Providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare.*

(1) *La Nuit obscure.* L. 2, c. 6.

(2) *Ibid.* C. 7.

(3) *Le Chemin de la perfection.* C. 19.

du fardeau de leurs peines, elles ne recherchent encore les plaisirs du monde (1). »

90. D. Les purifications passives des sens et de l'esprit ont-elles lieu à un moment déterminé de la vie spirituelle?

R. Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'établir une règle générale à ce sujet. Il faudrait pour cela pouvoir discerner dans les épreuves que Dieu envoie tous les vrais caractères des purifications passives, et connaître aussi toutes les dispositions de la volonté divine dans la conduite des âmes appelées à la plus haute perfection. Or ces deux choses restent très mystérieuses pour nous : les purifications passives sont souvent cachées avec un soin jaloux au milieu des souffrances ordinaires de la vie, et il nous est encore moins possible de pénétrer les secrètes intentions de la volonté divine (2). Il n'y a donc rien d'absolument certain sur le moment déterminé où les purifications passives se manifestent dans la vie spirituelle. L'expérience des Saints nous fournit cependant quelques données utiles.

Quelques auteurs disent que la purification passive des sens précède ordinairement le premier degré de l'oraison passive; d'autres pensent que ces deux choses sont simultanées, et que la purification passive des sens répond aux degrés de contemplation inférieurs à l'union. Quant à la purification passive de l'esprit, elle se rapporterait à l'oraison d'union et à ses divers degrés : saint Alphonse de Liguori croit qu'elle peut commencer avant l'oraison d'union (3). Du reste, ces rapports entre

(1) *La Nuit obscure*. L. 1, c. 14.

(2) D. Th. *Comm.* in Ep. ad Heb. C. 4, lect. 2 : Ex duobus autem contingit quod aliquid non cognoscitur. Scilicet aut quia est intra aliquod occultatum :... alio modo non cognoscitur quia est omnino ignotum et invisibile, et sic ea quæ sunt in voluntate, sunt ignota.

(3) S. Alph. *Praxis conf.* n° 129. Ante unionem et post recol-

les purifications passives et les divers degrés d'oraison, n'empêchent pas, dans l'opinion de ces auteurs, les actes de contemplation et d'union de se produire quelquefois avant le temps prescrit.

Saint Jean de la Croix se contente d'exprimer en quelques mots l'ordre et la succession des purifications passives. « La première nuit ou purification des sens, dit-il, est fréquente et commune à plusieurs, surtout aux commençants. La seconde nuit qui purifie l'esprit n'est le partage que du petit nombre, c'est-à-dire des âmes déjà avancées dans la vie intérieure, et qui se sont exercées longtemps dans cette voie (1). » — Sainte Thérèse n'est pas moins laconique que saint Jean de la Croix : « Notre-Seigneur, dit-elle, se plaît à envoyer ces tourments, avec beaucoup d'autres tentations, aux uns au commencement, aux autres vers la fin (2). »

On peut dire, en résumé, que les purifications passives des sens et de l'esprit marchent ordinairement et successivement avec les différents degrés de la contemplation extraordinaire parfaite : le moment précis reste le secret de Dieu.

91. D. La purification passive des sens et la purification passive de l'esprit sont-elles quelquefois simultanées ?

R. En règle générale, la purification passive des sens précède la purification passive de l'esprit. Cependant, d'après saint Jean de la Croix, « l'entière purification des sens ne s'accomplit que quand celle de l'esprit est

lectionem et quietem, solet Deus purgare animam ariditate spiritus. — N° 131 : Ariditas spiritus durat quousque reddatur (anima) capax divinæ unionis : quamvis aliquando etiam post unionem permittat Dominus, ut anima redeat ad hanc ariditatem, ea potissimum de causa ne anima seipsam negligat, et ut identidem suum nihil agnoscat.

(1) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 8.

(2) *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 11.

au moins commencée. » Et chose à remarquer, un peu plus loin, le même saint ajoute : « La partie inférieure et la partie supérieure se purifient toutes deux dans la seconde nuit de l'esprit, parce que c'est le but et la fin où cette nuit nous mène. C'est pourquoi il est nécessaire que la partie sensitive ait passé d'abord par les épreuves de la première nuit, et se soit établie dans le calme au milieu de ces labeurs, afin qu'unissant ses forces avec celles de la partie supérieure, elles parviennent toutes deux à une purification plus excellente, et qu'elles supportent avec plus de fermeté les peines de la nuit de l'esprit : fermeté indispensable pour souffrir un état si dur et si incommode. Car si la faiblesse de la partie inférieure n'avait été corrigée par la force que Dieu lui a donnée dans les douces communications qu'il lui a faites de lui-même, la nature n'aurait jamais le courage ni les dispositions suffisantes pour soutenir la véhémence de cette purification de l'esprit (1). » La purification de l'esprit peut donc être accompagnée de celle des sens, mais la purification des sens précède généralement celle de l'esprit. Telle est la loi commune que Dieu modifie sans doute quelquefois pour des motifs particuliers de sanctification.

92. D. Combien de temps peuvent durer les purifications passives ?

R. « La purification des sens, dit saint Jean de la Croix, se prolonge pendant un temps plus ou moins considérable... On ne peut dire exactement combien cette mortification dure, parce que tous ne sont pas traités de la même manière et ne souffrent pas les mêmes épreuves. Ceci dépend entièrement de la volonté divine, du plus ou moins d'imperfections à détruire, et aussi du degré d'union auquel le Tout-Puissant veut élever

(1) *La Nuit obscure*, L. 2, c. 3.

l'âme: l'intensité et la durée de cette purification seront proportionnées aux adorables desseins de Dieu (1). » Ce que saint Jean de la Croix dit ici de la purification des sens, on peut l'appliquer à la purification de l'esprit, avec cette seule différence que cette dernière dure ordinairement moins longtemps.

Les faits viennent confirmer nos affirmations sur l'inégalité de la durée des épreuves passives. Sainte Thérèse eut à les subir pendant dix-huit ans ; saint François d'Assise, deux ans ; sainte Claire de Monte-Falco, quinze ans ; sainte Catherine de Bologne, cinq ans ; sainte Marie-Égyptienne, dix-sept ans ; sainte Madeleine de Pazzi, cinq années d'abord, puis seize autres ; le bienheureux Henri Suso, dix ans (2). Ces exemples, et beaucoup d'autres qu'on pourrait citer, font voir combien les purifications passives varient en durée.

93. D. Un bon directeur est-il nécessaire pendant la durée des purifications passives ?

R. La nécessité d'un bon directeur augmente certainement avec les difficultés plus grandes et plus nombreuses que l'on rencontre dans la vie intérieure. Or, à l'heure des purifications passives, « les personnes spirituelles, dit saint Jean de la Croix, éprouvent de grandes peines et sont fort inquiètes, car elles craignent de s'égarer dans ce chemin. A leur point de vue, la source des biens surnaturels est tarie pour elles, et Dieu les a abandonnées, puisqu'elles ne trouvent ni soutien ni consolation dans les exercices de piété. Alors elles se fatiguent sans cesse l'imagination et l'esprit pour rentrer dans les goûts sensibles et dans les raisonnements où elles étaient auparavant, se persuadant

(1) *La Nuit obscure*. L. 1, c. 14.
(2) Cf. card. Bona. *Via comp. ad Deum*. C. 10, n° 6.

que sans cela elles ne font rien et perdent le temps... Ces âmes, si elles n'ont point de directeur qui comprenne parfaitement leur intérieur et qui les conduise avec beaucoup de prudence, reculent au lieu d'avancer ; elles sont exposées à abandonner leur voie : pour le moins, elles se relâchent en leurs saints exercices (1). »

94. D. Dans quelles dispositions intérieures faut-il être pour bien profiter des purifications passives ?

R. L'âme intérieure qui veut bien profiter des purifications passives doit s'appliquer aux quatre points suivants : 1° Continuer à servir Dieu avec une grande fidélité et une persévérance inébranlable. 2° Voir la volonté de Dieu en tout avec un grand esprit de foi. 3° Prier avec une grande ferveur. 4° S'encourager par la perspective des grâces immenses et des récompenses infiniment précieuses qui sont attachées à ces épreuves.

95. D Que faut-il faire pour servir Dieu avec une grande fidélité et une persévérance inébranlable au milieu des purifications passives ?

R. Au milieu des purifications passives, nous ne devons jamais oublier cette parole du divin Maître : « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, sera sauvé » (*Matth.* X, 22). » Il n'est pas alors nécessaire sans doute d'augmenter et de multiplier indiscrètement ses pénitences, de peur qu'on ne succombe sous le poids de tant de maux réunis ; mais il importe beaucoup de rester fidèle et de persévérer autant que possible dans ses exercices ordinaires de piété et dans ses mortifications habituelles, afin de montrer à Dieu qu'on le sert avec un véritable désintéressement et uniquement pour lui plaire (2).

(1) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 10.
(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a 7,

96. D. Que faut-il faire pour voir la volonté de Dieu dans les purifications passives ?

R. Il faut être animé d'un grand esprit de foi. « Celui qui s'est entièrement quitté, dit Tauler, et qui a abandonné toutes choses..., reçoit tout ce qui lui arrive comme venant de la main du Seigneur ; il s'efforce de lui en rendre grâces et de l'en glorifier... Il ne met plus de différence entre le mépris et l'honneur, entre la douceur et l'amertume, toutes ces choses étant sanctifiées et comme déifiées dans le sein de Dieu. Mais je dis plus, il préférerait de beaucoup l'amertume à la douceur, parce que l'ayant mieux méritée, il sait qu'elle lui est plus convenable : néanmoins, parce qu'il s'est assujetti tout entier aux ordres de Dieu, il reçoit avec plaisir tout ce qu'il plaît à son infinie sagesse de lui envoyer, et il tâche de chérir tout ce qui vient de sa part. Il ne cherche rien, il n'aime rien que Dieu, et ne trouve de satisfaction que dans lui seul, tant il en est rempli, aussi bien dans ses dégoûts et dans ses déplaisirs, que dans sa joie et dans sa consolation (1). »

97. D. Est-ce que ces dispositions d'abandon à la volonté divine ne sont pas impossibles à réaliser ?

R. Il y a certainement des degrés divers dans la conformité à la volonté divine, et le parfait abandon dont nous parlons ici n'est pas une chose ordinaire, ni d'obligation ; il faut y être appelé par une grâce exceptionnelle. C'est ce qui arrive aux âmes les plus parfaites que Dieu fait entrer dans la voie des purifications passives. Au temps de ces cruelles épreuves, Dieu nous

n° 3 : Debent attendere voci Domini clamantis : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Quamvis enim non debeant se novis et gravioribus affligere pœnitentiis, ne natura internis oppressa jam angustiis succumbat, debent tamen a piis orationis et mortificationis exercitiis, saltem omnino non recedere, ac Domino libenter propriis, ut dicitur, impensis deservire.

(1) Tauler. *Institutions.* C. 18.

retire la consolation, il ne nous retire pas la grâce ; au contraire, plus nous avons à souffrir, et plus il nous vient en aide.

« Si vous me dites, écrit sainte Catherine de Sienne, je suis faible et je ne le puis pas : regardez les Saints qui ont suivi le Fils de Dieu, ils étaient soumis à la même faiblesse ; ils ont été conçus, élevés et nourris de la même manière que nous, et cependant, avec le secours de Dieu, ils ont tous suivi généreusement cette voie, et le secours qu'ils ont eu, nous pouvons l'avoir, si nous le voulons. Mais, parce que nous croyons ne pas le pouvoir, nous ne le faisons pas ;... et cela parce que nous ne voulons pas ; car, si nous le voulions,,... nous nous lèverions avec une sainte haine ; nous détruirions en nous la volonté propre, et nous embrasserions la croix avec un ardent et saint désir (1). »

98. D. Que faut-il faire pour prier avec une grande ferveur au milieu des purifications passives ?

R. La ferveur de la prière consiste sans doute dans une attention pleine d'amour de Dieu, mais il faut y ajouter un grand esprit de renoncement, une profonde humilité et une parfaite soumission à la volonté de Dieu (2). « De toutes les prières que Jésus-Christ a faites pendant sa vie mortelle, dit Tauler, la principale et la plus excellente est celle qu'il adressa à son Père, en ces termes : « Mon Père, que votre volonté soit faite et non » pas la mienne. » Cette prière est la plus glorieuse et la plus agréable au Père éternel, la plus utile aux hommes et la plus terrible aux démons ; c'est par cette résignation de la volonté humaine de Notre-Seigneur que nous sommes tous sauvés, si nous le voulons, et c'est pour cela que la plus grande et la plus parfaite joie

(1) *Lettres*. T. 3, p. 555, éd. Cartier.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 7, n° 3 : Orent humiliter, vel ore, vel corde.

de ceux qui sont véritablement humbles consiste à faire très parfaitement la volonté de Dieu (1). » Si nous demandons quelque soulagement dans nos épreuves, il faut donc le faire avec de grands sentiments d'humilité, de défiance de soi-même et de soumission à la volonté divine. On conseille alors la pratique des oraisons jaculatoires, telles que celles-ci : « Seigneur, venez à mon aide. Seigneur, ordonnez selon votre bon plaisir, mais faites-moi la grâce d'accomplir en tout votre sainte volonté (2). »

99. D. Quels sont les avantages des purifications passives ?

R. Ces avantages sont très nombreux et très précieux. Il faudrait pour s'en rendre compte reproduire ici tous les effets de la contemplation extraordinaire parfaite, but immédiat des purifications passives (II, 51-61). Qu'il nous suffise de dire que l'âme qui a vaillamment supporté ces épreuves, obtient une plus grande participation de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Nous » sommes pressés par toutes sortes d'afflictions, dit » saint Paul, mais nous ne sommes pas accablés ; nous » nous trouvons dans des difficultés insurmontables, » mais nous n'y succombons pas ; nous sommes persé- » cutés, mais non abandonnés ; nous sommes affaiblis, » mais non pas entièrement perdus ; portant toujours » en notre corps la mortification de Jésus, afin que la » vie de Jésus paraisse aussi dans notre corps (II. *Cor.* » IV, 8-10). »

Saint Thomas nous fait voir, dans ce texte de saint Paul, une sorte de marche progressive au milieu des

(1) Tauler. *Institutions*. C. 13.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 7, nº 4 : Repetitis orationibus jaculatoriis, et variis virtutum actibus elicitis, maxime patientiæ et conformitatis cum divina voluntate, cœleste deposcat auxilium.

plus grandes épreuves jusqu'à la complète manifestation de la vie de Jésus en nous. Voici son raisonnement : « *Nous sommes pressés par toutes sortes d'afflictions, mais nous n'en sommes point accablés.* Saint Paul montre d'abord le triomphe de la patience en général, puis il descend à chaque point particulier : *Nous nous trouvons dans des difficultés insurmontables, mais nous n'y succombons pas.* Nous portons ce trésor de patience en des vases fragiles, parce que *nous sommes pressés par toutes sortes d'afflictions.* Aucun genre d'épreuves ne nous est épargné, et nous devons passer par de nombreuses tribulations avant d'arriver au ciel. Il n'y a rien là d'étonnant, notre Chef et notre Modèle a suivi cette route : « Il a fallu que le Christ souffrît, et » c'est ainsi qu'il est entré dans sa gloire. » Cependant, malgré toutes ces afflictions, *nous ne sommes point accablés.* Ceux qui n'ont pas d'autre appui que le monde, sont sujets aux découragements ; pour nous, quelles que soient nos épreuves en ce monde, *nous ne sommes jamais découragés*, parce que notre appui et notre espérance sont en Dieu. *Nous rencontrons,* il est vrai, *des difficultés insurmontables*, nous sommes privés de tout, souvent nous paraissons manquer du nécessaire, mais *on ne peut nous enlever* Dieu, notre vrai trésor... *Nous sommes persécutés*, il nous faut fuir d'un lieu à un autre, *mais nous ne sommes pas* pour cela *abandonnés* de Dieu : sa protection nous suit partout... *Nous sommes comme écrasés* par les tentations qui nous menacent sans cesse, *mais nous ne sommes pas perdus*, car nous ne cessons d'être assistés de Dieu, et de pratiquer la vertu avec son secours, *portant toujours en notre corps la mortification de Jésus.* Telle a été la condition du divin Maître, car il a souffert et il est mort, sans cesser cependant de vivre de sa vie spirituelle. Après sa résurrection, cette vie spirituelle s'est communiquée à son corps, et l'a rendu glorieux et immortel. *Nous portons la mortifica-*

tion de Jésus, c'est-à-dire pour l'amour de Jésus, ou bien à l'exemple de la mort de Jésus ; en effet, comme Jésus, nous avons souffert pour la vérité, *dans notre corps* aussi bien que dans notre âme, *afin que la vie de Jésus*, c'est-à-dire la vie de la grâce, que Jésus nous a méritée et qu'il nous donne, et qui est cachée dans nos cœurs, *paraisse aussi dans notre corps* quand *il viendra transformer l'infirmité de notre corps et le rendre semblable à la sublime clarté de son corps ressuscité* (1). »

Tels sont les fruits des purifications passives : à chaque épreuve une victoire, et à la suite de toutes ces victoires une plus grande manifestation de la vie de Jésus en nous.

(1) D. Th. *Expos.* in Ep. II ad Cor. C. 4, l. 4 : *In omnibus tribulationem patimur, sed non angustiamur*, ostendit eorum patientiam in his quæ patiuntur, et circa hoc duo facit : Primo, ostendit mala quæ patiuntur in generali ; secundo, enumerat ea in speciali, ibi : *Aporiamur, sed non destituimur*. Dicit ergo : Vere habemus hunc thesaurum in vasis fictilibus, quia *in omnibus tribulationem patimur*, quasi dicat : Nullus modus tribulandi deest nobis : « Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei (*Act.* XIV, 21). » Nec mirum, quia, ut dicitur Lucæ, ult. 26. « Oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam. » Et licet sic tribulemur, *non* tamen *angustiamur*... Homines qui solum in mundo confidunt, angustiantur ;... sed nos, licet tribulemur in mundo, quia tamen confidimus de Deo, et speramus in Christo, patet nobis via evasionis et auxilii a Deo, et ideo *non angustiamur*... *Aporiamur*, id est, depauperamur... adeo pauperes sumus ut necessaria desint,... *sed non destituimur* a Deo, qui est thesaurus noster... *Persecutionem patimur*, scilicet de loco ad locum... *Sed non derelinquimur* a Deo, quin præbeat auxilium... *Dejicimur* ad mortis pericula, *sed non perimus*. id est, a bono non cessamus ; vel *non perimus* quia Deus sustentat nos... *Semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes*... In Christo talis fuit processus. Nam a principio suæ conceptionis carnem habens passibilem, et passus et mortuus fuit ; sed tamen interius vivebat spirituali vita. Post resurrectionem vero illa spiritualis et gloriosa vita usque ad corpus derivata est, et factum est corpus gloriosum et immortale... *Mortificationem Jesu*, id est, propter Jesum. vel ad similitudinem mortis Jesu... quia propter veritatem passi sumus, sicut et Jesus. *In corpore nostro*, non solum in mente... *Ut et vita Jesu* quæ latet nunc in corde nostro, *in corporibus nostris manifestetur*, quando scilicet *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.*

100. D. Quelle est la récompense infiniment précieuse promise à ceux qui supportent vaillamment les purifications passives ?

R. Cette récompense n'est autre que Dieu lui-même. Nous sommes les enfants adoptifs de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ. D'après saint Thomas, Dieu ne nous donnera pas pour héritage quelques petits présents, il nous donnera l'héritage tout entier, et cela à chacun de nous, car l'héritage du ciel n'est pas comme les héritages de la terre, qu'il faut partager entre tous les héritiers. Nous pourrons tous voir Dieu et l'aimer pendant toute l'éternité. Toutefois, il faut remarquer que nous ne pouvons entrer en possession de son héritage qu'en qualité de cohéritiers de Jésus-Christ. Or, Jésus-Christ a pris possession de son héritage par de grandes souffrances et par la mort de la croix. C'est ainsi que nous entrerons en possession de notre céleste héritage (1).

Tauler, dans un de ses sermons, nous expose la même doctrine, en parlant de la signification symbolique de la croix de Jésus-Christ. « Cette croix, dit-il, représente les hommes parfaits, auxquels le Père céleste réserve une gloire toute particulière avec son Fils unique, en leur envoyant, par une attention toute spéciale, une multitude de contradictions, de peines, de tentations, de troubles, de croix, et en leur donnant à boire du calice où a bu Jésus-Christ lui-même, son Fils unique. C'est ce qui arriva aux saints apôtres Jacques et Jean, auxquels Jésus-Christ dit : *Pouvez-vous boire le calice que je boirai?* C'est comme s'il eût dit : Voulez-vous être les premiers entre les amis de Dieu, il faut que vous supportiez aussi plus de contradictions que tous les autres, car le disciple n'est pas plus que le maître. Si le

(1) Cf. D. Th. *Expos.* in Ep. ad Rom. C. 8 : Si filii, et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.

Christ lui-même devait souffrir et entrer par la croix dans le royaume de son Père, aucun ami de Dieu ne saurait se dispenser de souffrir aussi quelque chose (1). »

CHAPITRE II

De la purification passive des sens

De la purification passive des sens, ce que c'est, 101-103; *sa nécessité,* 104 : *ses signes distinctifs,* 105-107; *ses effets,* 108; — *Effets négatifs ou éloignement des obstacles,* 109: *les passions soumises,* 110, *l'imagination réglée,* 111 ; *les illusions du démon vaincues,* 112 ; *les tentations d'orgueil éloignées,* 113; *les tribulations de la chair moins fréquentes,* 114 ; *fatigue corporelle moins à redouter,* 115; *manière de coopérer à ces effets négatifs.* 116. — *Effets positifs de la purification passive des sens,* 117 : *connaissance de Dieu et de soi-même,* 118 ; *vertus plus élevées et plus solides,* 119; *manière de coopérer à ces effets positifs,* 120. — *Réponse à une objection,* 121. — *Conduite à tenir pendant les aridités,* 122. — *Epreuves secondaires de la purification passive des sens,* 123 : *privation des biens temporels extérieurs,* 124, *des richesses,* 125, *des biens de la famille et de l'amitié,* 126, *des honneurs,* 127. — *Afflictions corporelles,* 128-131. — *Persécutions des hommes,* 132-135. — *Persécutions des démons,* 136 ; *leurs différentes sortes: la tentation,* 137, *l'obsession,* 138, *la possession,* 139. — *Signes de l'obsession,* 140, *de la possession,* 141. — *Pourquoi Dieu permet les persécutions du démon,* 142. — *Etendue de la puissance du démon,* 143-146. — *On ne peut pas désirer les persécutions du démon.* 147 ; *moyens pour les éloigner et les surmonter,* 148-150. — *Tentations contre la chasteté,* 151, 152 ; *ce qu'il faut faire pour les éviter et les vaincre,* 153 (Voir PREMIÈRE PARTIE. L. 1, C. II, DE LA MODÉRATION ET DU GOUVERNEMENT DES PASSIONS, et C. III, DE LA PURIFICATION ACTIVE DES SENS).

101. D. Qu'est-ce que la purification passive des sens ?

(1) Tauler. *Sermon pour le dimanche de la Quinquagésime.* Trad. de M. Charles Sainte-Foi. Paris. Poussielgue-Rusand. 1855.

R. C'est un ensemble de peines extraordinaires et principalement une soustraction de la dévotion sensible, que Dieu fait éprouver dans la partie inférieure de l'âme, en vue de purifier l'appétit sensitif, et de le soumettre à l'esprit (1).

102. D. Pourquoi dit-on que la purification passive des sens consiste principalement dans la soustraction de la dévotion sensible ?

R. C'est pour indiquer l'acte principal de cette purification. En effet, purifier les sens n'est pas seulement les affranchir de toute souillure, c'est encore les élever, les spiritualiser en quelque sorte. Pour arriver à ce résultat, il est utile et même nécessaire de sevrer les sens de leur objet propre, fût-il légitime. Comment les sens se soumettront-ils à l'esprit et s'élèveront-ils au-dessus d'eux-mêmes, s'ils continuent à jouir du côté des objets sensibles? Dieu fait alors disparaître ces objets, même légitimes, comme il arrive dans la soustraction de la dévotion sensible, et bientôt la partie inférieure de l'âme, dépouillée de ses attaches sensibles, se soumet volontiers à l'esprit, forme avec lui une étroite alliance, et marche de concert vers le même but : l'intime union à Dieu. Plus tard, Dieu achèvera son œuvre. La purification

(1) Th. a Valgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a 1 : Divus Thomas in multis locis suorum operum loquitur de quatuor generibus causarum. In 5 libro Metaphysicæ, lect. II. — 2. 2. q. 27, a. 3. — De potentia, q. 3, a. 16. — Applicandæ sunt istæ causæ ad purgationem passivam. Causa materialis est pars sensitiva hominis, in qua exercetur talis purgatio, tam quantum ad affectum, quam quantum ad cognitionem... Causa formalis est substractio gratiæ sensibilis... ex qua substractione variæ et admodum angustæ desolationes, et continuæ in sensu tam affectivo quam cognoscitivo procedunt ariditates... Causa efficiens seu effectiva est Deus ipse bonus et misericors, quamvis tunc incipienti austerus et plurimum iratus appareat... Causa finalis purgationis passivæ in parte sensitiva est, ut hæc pars inferior apte purificata conformetur parti superiori, cui subordinatur, etiam a pravis dispositionibus suis purificandæ, ut sic utraque bene disposita, simulque consentiens facile ad intimam Dei concurrat unionem.

passive de l'esprit aura son retentissement jusque dans la partie inférieure de l'âme : c'est alors que les sens, transformés pour ainsi dire par l'union divine, entreront en participation des jouissances de l'esprit. Mais le chemin à parcourir sera long, et Dieu, habile artisan de notre sanctification, commence sans plus tarder son œuvre réparatrice par sevrer notre âme des douceurs de la dévotion sensible, car cette dévotion très utile à notre avancement spirituel en certain cas (I, 40), peut devenir un obstacle à notre perfection, à cause de nos mauvaises dispositions (I, 39).

103. D. En quoi consiste la privation de la dévotion sensible ?

R. C'est la réunion de plusieurs épreuves très douloureuses : le dégoût des choses divines, les aridités et les sécheresses spirituelles.

Quelques explications sont ici nécessaires. Le dégoût des choses divines, les aridités et les sécheresses spirituelles dont nous parlons ici ne sont pas des choses mauvaises, car ces dispositions intérieures ne sont pas volontaires. Le dégoût seul pourrait être mauvais, car il se présente quelquefois sous la forme d'une tristesse et d'un engourdissement spirituel qui empêche de faire le bien (1) ; mais si cette tristesse n'est nullement consentie, si elle est uniquement l'effet de la purification passive, on ne doit y voir qu'une simple épreuve, puisque la volonté n'y est pour rien (2). La joie, la douceur, la conso-

(1) D. Th. 1 p. q. 63, a. 2, ad 2. — 2. 2. q. 54, a. 2, ad 1 : Acedia est tristitia aggravans, id est, impediens animum ab operando. — *De malo*. q. 8, a. 1, c. : (Acedia) nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis.

(2) D. Th. 2. 2. q. 36, a. 3, c. Saint Thomas dit que le dégoût (acedia) est un péché mortel, mais il ajoute : si sit inchoatio peccati in sola sensualitate... acedia est peccatum veniale. — Les commentateurs de saint Thomas expliquent ce passage en ce sens que le dégoût peut devenir tout à fait involontaire et un effet de la purification passive : Th. a Vallgornera, *Myst. Theol. D. Th.*

lation, sont donc des fruits sensibles de la dévotion qui peuvent être supprimés sans nuire à la dévotion essentielle, car la dévotion essentielle consiste dans un acte de la volonté qui fait embrasser avec un saint empressement tout ce qui touche au service de Dieu (1).

Si la joie, la douceur, la consolation, se produisent dans la partie inférieure de l'âme, celle-ci jouira de la dévotion sensible; si c'est la tristesse et le dégoût involontaire, les aridités et les sécheresses, il y aura privation de la dévotion sensible et purification passive des sens. Avec cette purification, les fruits délectables de la dévotion restent dans la partie supérieure de l'âme; leur privation ne se fait sentir que dans la partie inférieure. Plus tard, avec la purification passive de l'esprit, toute joie disparaîtra, la tristesse se fera sentir jusque dans la partie supérieure de l'âme: il ne restera plus que l'essentiel de la dévotion. Mais, ici, dans cette première étape de purification, tout reste, excepté le sensible.

104. D. La purification passive des sens est-elle né-

q. 2, disp. 8, a. 3, n° 2: Et quando acedia est effectus purgationis passivæ, tantum est pœna. — D. Bannès. *Com. in Sec. secundæ*: Acedia formaliter est in voluntate... At vero in sensualitate potest esse antecedenter quædam tristitia. Unde illa tristitia sensualitatis potius est occasio acediæ, quam acedia... Non omnis motus sensualitatis est peccatum veniale, etiamsi versetur circa objectum peccati mortalis, nisi quando in parte superiori est aliqualis mora reprimendi motum sensualitatis. — La tristesse peut même devenir, en certains cas, un fruit de la dévotion. D. Th. 2. 2. q. 82, a. 4, c.: Devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem per accidens causat tristitiam. Dictum est enim, art. præc., quod devotio ex duplici consideratione procedit: principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo, et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio... Sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamlam causat in his qui nondum plane Deo fruuntur.

(1) D. Th. 2. 2. q. 82, a. 1, c.: Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.

cessaire pour arriver à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Il faut être purifié dans la partie inférieure de l'âme pour arriver à la pleine connaissance de la vérité. C'est la doctrine de saint Paul (I. *Cor.* III, 1 et 2) : « Mes » frères, dit-il aux Corinthiens, je n'ai pu vous parler » comme à des hommes spirituels, mais comme à des » personnes (encore) charnelles, comme à de petits en- » fants en Jésus-Christ. Je ne vous ai nourris que de » lait, et non de viandes solides, parce que vous n'en » étiez pas capables : et à présent même vous ne l'êtes » pas, parce que vous êtes encore charnels. » Ce qui veut dire d'après saint Thomas : « Je suis choisi entre les apôtres pour parler un langage tout spirituel à des âmes parfaites, mais *je n'ai pu* convenablement *vous parler ainsi*, et vous donner une doctrine spirituelle élevée et solide ; j'ai dû vous parler *comme à des personnes encore charnelles*. L'Apôtre appelle charnelles les âmes à qui il faut donner une nourriture appropriée à leur faiblesse ; il se sert d'une comparaison, *comme à de petits enfants en Jésus-Christ,* c'est-à-dire comme il convient à des âmes peu habituées à la parfaite doctrine de la foi, nourriture des âmes purifiées et avancées. En effet, « quiconque ne se nourrit que de lait est incapable » d'entendre les discours de la parfaite justice, car il est » encore enfant (*Heb.* III, 13) (1). » Ce lait des en-

(1) D. Th. *Com.* in 1 Epist. ad Cor. C. 3. L. 1 : *Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam : nondum enim poteratis : sed nec nunc quidem potestis : adhuc enim carnales estis.* — *Et ego, fratres*, qui scilicet inter alios Apostolos spiritualibus spiritualia loquor, *non potui*, scilicet convenienter, *vobis loqui quasi spiritualibus*, ut scilicet traderem vobis spiritualia documenta, *sed quasi carnalibus*, scilicet locutus sum vobis : eosdem enim carnales dicit quos supra animales, quibus oportet tradi ea quæ sunt infirmitati eorum accommodata... Adhibet similitudinem, dicens : *Tanquam parvulis in Christo*, id est parum adhuc introductis in perfectam doctrinam fidei, quæ

fants est admirablement décrit par Richard de Saint-Victor : « Dans le premier degré de charité, dit-il, l'Esprit dont il est dit que *sa douceur surpasse le miel*, vient habiter dans l'âme ; il l'enivre de ses délices : il lui donne à savourer le lait et le miel, et transforme ses lèvres en un rayon qui s'épanche. Telle est la première consolation offerte tout d'abord à ceux qui renoncent au siècle : c'est une nourriture céleste qui leur est présentée au sortir de l'Égypte, pour préparer leurs forces et les soutenir dans la solitude, manne cachée connue seulement de celui qui la goûte. Ce goût spirituel, cette suavité intérieure, c'est le lait toujours préparé à ceux que l'on peut appeler des enfants nouveaux-nés : c'est l'aliment qui doit les faire arriver peu à peu à la force de l'âge mûr. Alors Dieu conduit l'âme dans la solitude, pour la nourrir de lait et la pénétrer de ses délices enivrantes. » « Voici que moi-même, dit le Seigneur, je la » nourrirai de lait ; je la conduirai dans la solitude et je » lui parlerai au cœur (*Osée* II, 14) (1). »

Le lait des consolations sensibles est donc pour les enfants et la nourriture solide pour les parfaits. Or, la purification passive des sens nous fait passer du lait des enfants à la nourriture des parfaits ; elle nous prive des

spiritualibus debetur. *Hebr.* III, 13 : « Omnis qui lactis est particeps, expers est sermonum justitiæ, parvulus enim est. »

(1) Rich. a S. Victore. *De quatuor gradibus violentæ charitatis.* In primo itaque gradu Spiritus ille super mel dulcis intrat in animam, et dulcedine sua inebriat eam, in tantum ut habeat mel et lac sub lingua sua, et fiant favus distillans labia sua... Hæc est prima consolatio quæ abrenuntiantes sæculo primo excipit, et boni proposito consolidare consuevit. Hic est cibus ille cœlestis, qui egredientes de Ægypto solet reficere et per solitudinem pascere ; hoc est illud manna absconditum quod nemo novit, nisi qui accipit. Hic est ille dulcor spiritualis et interna suavitas, quæ quasi modo genitos infantes solet lactare et alere, et ad maturitatis robur paulatim perducere. In hoc itaque statu anima a Domino in solitudinem ducitur, ibique lactatur, ut interna dulcedine inebrietur. Audi quid de hoc statu dicitur, ubi Dominus per prophetam loquitur : Propter hoc, inquit, ecce ego lactabo eam, et ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus (*Osée*, II, 14).

consolations sensibles, et nous conduit à un état plus élevé, où l'âme se nourrit d'un aliment tout spirituel (1). C'est dans cette solitude plus retirée et plus profonde que Dieu parle au cœur. « Mais auparavant, dit Richard de Saint-Victor, il faut quitter l'Égypte ; auparavant, il faut passer la Mer rouge. Lorsque les Égyptiens auront trouvé la mort dans les eaux, lorsque les mets d'Égypte auront perdu leur saveur, alors l'âme pourra goûter cet aliment céleste... Si les Égyptiens ne sont pas sous le joug, si les inclinations perverses ne sont pas détruites, n'est-il pas à craindre qu'un trop indigne convive ne trouve un mauvais accueil dans la cité des Anges (2). »

Du reste, la vérité que nous exposons ici s'appuie sur cette parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Je vous » dis la vérité; il vous est utile que je m'en aille : car si » je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra point à » vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. » Ce qui veut dire, d'après saint Thomas. « *La tristesse s'est emparée de votre cœur*, à l'annonce de mon départ, mais réjouissez-vous plutôt, car *il vous est utile que je m'en aille*, et même cela vous est très nécessaire, parce que *si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra point à vous*. Cela vous est aussi très utile et très avantageux, parce que *si je m'en vais, je vous l'enverrai*. Le divin Maître ne pouvait-il pas donner le Saint-Esprit à ses disciples et rester avec eux ? Oui, mais il ne l'a pas voulu, soit à

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 2, n° 4 : In hoc consistit purgatio passiva : in substractione gratiæ sensibilis, quæ dabatur incipientibus, et in cibo perfectorum, qui consistit in gratia interna et perfecta.

(2) Rich. a S. Victore. *Ibid.* Sed prius oportet Ægyptum deserere, prius oportet Mare rubrum transire. Prius necesse est Ægyptios in aquis perire, prius necesse est Ægypti cibos deficere, quam possimus hoc spirituale alimentum cibumque cœlestem percipere... Prius subjugentur Ægyptii, pereantque mores perversi, ne degenerem convivam dedignentur cives angelici.

cause de leur manque de préparation, soit pour leur donner des grâces plus efficaces dans la tribulation, soit enfin pour leur faire apprécier davantage les dons de Dieu (1). » Pour tous ces motifs, la purification passive des sens n'est pas seulement utile et avantageuse, mais nécessaire aux âmes appelées à la contemplation extraordinaire parfaite.

105. D. Les peines de la vie intérieure, aridités, sécheresses, ou autres souffrances de la partie inférieure de l'âme, sont-elles toujours des purifications passives ?

R. Ces peines intérieures peuvent être le résultat d'une vie tiède et imparfaite ou l'effet d'un tempérament mélancolique. Dieu les envoie aussi quelquefois pour purifier des âmes assez vertueuses d'ailleurs, mais qui ne sont pas appelées à une haute contemplation ; son but est alors simplement de nous sanctifier par la souffrance dans la voie commune.

106. D. Comment peut-on reconnaître que les épreuves de la partie inférieure de l'âme sont de véritables purifications passives ?

R. Les auteurs mystiques donnent trois signes distinctifs de la purification passive des sens (2).

(1) D. Th. *Expos.* in Ev. S. Joan. L. 2 : *Sed ego veritatem dico vobis, expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Si autem abiero, mittam eum ad vos. — Tristitia implebit cor vestrum*, scilicet de recessu meo : sed est vobis magis gaudendum, *quia expedit vobis ut ego vadam*, id est, valde vobis est necessarium, quia *si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos*. Item est vobis fructuosum et utile, quia si abiero mittam eum ad vos, scilicet Spiritum sanctum. Sed numquid non potuisset Christus dare Spiritum vivens in carne ? Dicendum quod sic. Sed noluit... primo, propter eorum indispositionem ;... secundo, propter divini auxilii conditionem quod maxime adest in necessitatibus ; tertio, ex dignitatis Christi consideratione... ne videretur quod homo esset, qui daret Spiritum sanctum.

(2) Cf. Th. a Valligornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 1. — Phil. a SS. Trinitate. *Summa Theol. myst.* P. 1, tr. 3, disc. 1, a. 3. — Schram, Scaramelli, et autres.

« Les aridités et les sécheresses, dit saint Jean de la Croix, peuvent venir quelquefois d'une autre cause que de la nuit ou purification des sens. Elles naissent souvent des fautes et des imperfections, ou de la tiédeur et du relâchement de l'esprit, ou des mauvaises dispositions du corps et de ses humeurs. C'est pourquoi j'indiquerai ici les trois signes principaux qui permettent de discerner si ces aridités et ces sécheresses proviennent de la purification des sens ou de quelqu'un de ces défauts.

» Le premier signe consiste à ne plus éprouver de goût ni de consolation sensible dans les choses de Dieu, et à ne pas en trouver davantage dans les créatures. Quand Dieu introduit l'âme dans la nuit obscure, pour purifier en elle la partie inférieure, il la prive de toute satisfaction et ne la laisse s'attacher à aucune chose. C'est alors un signe presque évident que le dégoût et la sécheresse ne viennent pas de fautes ou d'imperfections récemment commises. En effet, s'il en était ainsi, l'âme éprouverait une certaine tendance naturelle à satisfaire ses goûts en dehors des choses de Dieu ; car si l'appétit déréglé s'abandonne à une imperfection quelconque, aussitôt l'âme se sent plus ou moins inclinée vers elle, selon le degré d'affection ou de plaisir qui l'y porte. Mais ce dégoût des choses naturelles et surnaturelles pourrait avoir pour principe une fâcheuse disposition de tempérament, ou une humeur mélancolique qui ne permet pas de prendre goût à rien ; il est donc nécessaire de recourir à un second signe.

» Le second signe de cette purification des sens est un souvenir habituel de Dieu, accompagné d'anxiété et d'une douloureuse sollicitude : l'âme, destituée de ses premières consolations, croit toujours qu'elle ne sert pas bien Dieu, et qu'au lieu d'avancer elle recule. On voit qu'il y a une grande différence entre cette aridité et la tiédeur, puisque le propre des tièdes est de n'avoir ni

soin, ni empressement pour se perfectionner dans les choses divines. Seule, l'aridité de cette purification porte ordinairement avec elle un soin empressé, joint à la pensée et à la souffrance de ne pas servir Dieu. La sécheresse que Dieu emploie pour purifier les sens naît aussi quelquefois, il est vrai, de la mélancolie ou de quelque autre humeur; mais cette sécheresse n'est pas alors moins efficace pour purifier l'appétit sensitif, puisqu'elle dépouille l'âme de toute consolation et fait de Dieu l'unique objet de sa sollicitude. Alors la partie inférieure, n'étant plus soutenue d'aucune consolation sensible, est abattue, faible et lâche pour agir; mais l'esprit ne laisse pas d'être très vif et très fort dans ses opérations. Quand, au contraire, la sécheresse ne procède que du tempérament, on n'éprouve que répugnance et dégoût pour les choses naturelles, sans pour cela ressentir ces ardents désirs d'aimer Dieu, propres aux aridités de la purification des sens...

» Le troisième signe consiste dans l'impossibilité où se trouve l'âme de faire usage comme auparavant de l'imagination pour discourir et méditer. Dieu commence alors de se communiquer à l'âme, non par les sens et les raisonnements, mais par la voie du pur esprit et sans discours, par l'acte simple de la contemplation, où les sens extérieurs et intérieurs ne peuvent atteindre. Il faut remarquer que cette captivité des puissances de l'âme, et le peu de satisfaction qu'elles ont en cet état, ne sont nullement l'effet d'une humeur déréglée. S'il en était ainsi, cette disposition, qui est naturellement changeante, venant à cesser, l'âme pourrait aussitôt, avec un peu d'application, reprendre ses premiers actes, et les puissances retrouveraient facilement leur liberté et leur appui. On voit le contraire dans la purification de l'appétit sensitif, où l'impossibilité de discourir va toujours croissant. A la vérité, les ténèbres de cette nuit ne se répandent pas d'une manière uniforme. Quelques

âmes jouissent par intervalles des consolations sensibles de l'oraison ; leur faiblesse ne permet pas qu'on les en détache brusquement. Toutefois, si elles sont appelées à un état plus parfait, elles pénétreront toujours plus avant dans les ténèbres de la nuit et l'œuvre de la purification des sens s'achèvera (1). »

En résumé, saint Jean de la Croix demande trois choses pour que les aridités de la vie intérieure constituent de véritables purifications passives : 1° Que l'âme ne s'attache à aucune consolation sensible et s'éloigne avec persévérance des créatures ; 2° qu'elle continue, malgré sa désolation intérieure, à servir Dieu fidèlement et à chercher sa divine présence ; 3° qu'elle ne puisse plus ni méditer, ni discourir : ce dernier signe est le plus important.

107. D. N'y a-t-il pas d'autres signes de la purification passive des sens ?

R. On reconnaît encore la purification passive des sens à plusieurs autres circonstances qu'il importe d'examiner attentivement. Voici ces indices favorables : 1° Si l'âme qui souffre ces aridités a reçu autrefois de grandes consolations sensibles et éprouvé d'ardents sentiments d'amour de Dieu ; 2° si les aridités sont rigoureuses et *continuelles ;* 3° si l'âme qui ne peut plus méditer, ni s'exciter aux saintes affections, se trouve déjà quelquefois fixée en Dieu par un simple regard, et que ce regard lui procure une plus grande énergie spirituelle ; 4° enfin, si les autres purifications passives des sens, comme les maladies extraordinaires, les persécutions, etc., viennent corroborer et compléter l'action bienfaisante des aridités.

Il y a dans toutes ces circonstances favorables, jointes aux signes indiqués dans la réponse précé-

(1) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 9.

dente, comme un faisceau de preuves qui se fortifient l'une l'autre et finissent par éclairer un œil exercé et prudent.

108. D. Quels sont les effets de la purification passive des sens ?

R. Ces effets sont de deux sortes : les premiers se manifestent dans l'éloignement des obstacles, les seconds dans une augmentation considérable de secours spirituels (1). Ces différents effets seront expliqués dans les réponses suivantes. Qu'il nous suffise de dire ici que cette division des effets de la purification des sens est fondée sur l'action de la grâce en nous. « Le Saint-Esprit fait en nous deux choses, dit Tauler : il nous vide, puis il remplit le vide qu'il a fait. Le vide est la première et la principale opération ; car, plus nous sommes vides, plus nous avons de capacité pour recevoir... Il faut que l'eau sorte pour que le feu entre... Pour que Dieu entre en nous, il faut que la créature en sorte... Il faut que l'âme animale disparaisse, pour que l'âme raisonnable s'épanouisse... Lorsque cette première préparation est accomplie, le Saint-Esprit exécute aussitôt la seconde, et remplit la capacité du cœur qu'il a vidé (2). »

109. D. Quels sont les effets de la purification passive des sens par rapport aux obstacles à éloigner ?

R. Ces effets consistent dans l'éloignement de trois obstacles qui s'opposent à notre union à Dieu, à savoir : 1° les défauts ou imperfections de l'âme ; 2° les écarts de l'imagination et les illusions du démon ; 3° les

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 6, n° 1 : Purgatio passiva partis sensitivæ duo facit : primum ordine generationis, et executione, ac ex parte incipientis est removere omnia impedimenta divinæ unionis, ad quam ordinatur ; secundum est inducere debitas dispositiones ad talem unionem.

(2) Tauler. *Deuxième sermon pour la Pentecôte.*

tentations d'orgueil et d'impureté, et les fatigues du corps (1).

110. D. Comment la purification passive des sens réprime-t-elle les imperfections de l'âme ?

R. Les consolations sensibles deviennent quelquefois par l'attachement que nous y avons une des principales causes de nos imperfections ; elles peuvent, si nous n'y prenons pas garde, surexciter les mouvements de l'appétit sensitif, et l'empêcher de se soumettre à la raison, selon l'ordre providentiel. En supprimant ces consolations en temps opportun, Dieu vient à notre aide dans l'œuvre de notre purification.

« Cette nuit des sens, dit saint Jean de la Croix, en éteignant les satisfactions naturelles et surnaturelles, et en mettant fin à tous les raisonnements, délivre par là même l'âme de toutes les imperfections (2)... Le premier effet de cette aridité est d'inspirer à l'âme plus de respect et de retenue dans ses rapports avec Dieu... L'âme retire un autre avantage de ces épreuves, c'est l'humilité spirituelle, vertu contraire à l'orgueil spirituel, qui la purifie de toutes les imperfections où elle tombait à l'heure de sa prospérité et de ses premières consolations (3)... Cette sécheresse corrige aussi l'âme de ses imperfections à l'égard de l'avarice spirituelle. Jamais son avidité spirituelle n'était satisfaite ; impatiente de

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th. Ibid.* n° 3. Fructus privativi purgationis passivæ... sunt. Primo, quippe per illos omnes defectus et imperfectiones partis sensitivæ recensitæ sub titulo vitiorum capitalium, superbiæ, etc., evacuantur, ut sic impedimenta, quæ ex parte sensitiva divinæ unioni poterant obstare, removeantur... Secundo, per illam incipientes multis ineptis vanis imaginationibus, et dæmonum illusionibus, aut imperfecto saltem operandi modo liberantur. Tertio tandem, multa pericula cadendi in anima, et deficiendi quantum ad vires naturales in corpore, præcaventur.

(2) *La Nuit obscure.* C. 11.

(3) *Ibid.* C. 12.

jouir, il lui fallait tantôt un exercice, tantôt un autre ; actuellement, grâce aux ténèbres de cette nuit obscure, elle se livre à ces pratiques avec tant de réserve et de sobriété, qu'on pourrait peut-être l'accuser de pécher par défaut... La purification des sens a encore pour résultat de préserver l'âme des souillures de la luxure spirituelle, puisque ces défauts procèdent habituellement d'une jouissance de l'esprit qui rejaillit sur les sens... Pour ce qui concerne la gourmandise spirituelle, cette nuit obscure préserve l'âme de nombreux défauts qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ici... L'âme se purifie également des imperfections relatives aux trois autres péchés capitaux : l'envie, la colère, la paresse, et elle acquiert les vertus contraires... Les langueurs et les faiblesses que l'on éprouve dans les choses spirituelles ne sont plus défectueuses, parce que ces imperfections, qui procédaient autrefois du désir exagéré des consolations, ne viennent plus aujourd'hui de ce goût imparfait, Dieu nous ayant mis par cette purification des sens dans une entière incapacité à l'égard de toute jouissance (1). »

111. D. Comment la purification passive des sens nous met-elle à l'abri des écarts de l'imagination ?

R. L'imagination veut souvent faire la loi aux autres puissances de l'âme : rien n'est plus important que de la soumettre et de la régler. Dieu arrive à cette fin d'une manière très efficace en nous privant des consolations sensibles. « En effet, dit saint Jean de la Croix, l'âme est alors tellement humiliée et assouplie par les difficultés, les tentations, les tribulations de tous genres par lesquelles Dieu l'exerce, qu'elle devient plus douce et plus traitable dans ses rapports avec lui, avec elle-même et avec le prochain. Elle ne s'irrite pas, ne se

(1) *La Nuit obscure.* C. 13.

trouble plus de ses propres fautes, ni de celles d'autrui, elle ne reproche plus à Dieu avec impatience les dégoûts et les lenteurs qu'elle éprouve dans l'œuvre de sa perfection (1). » En un mot, l'imagination humiliée devient calme, paisible, fidèle servante de la raison.

Du reste, les consolations sensibles n'ont pas toujours Dieu pour principe, elles peuvent aussi venir du tempérament, et même du démon qui se sert de nos dispositions naturelles pour contrefaire les opérations divines; elles sont bonnes ou mauvaises, selon qu'elles partent d'un bon ou d'un mauvais principe et qu'elles nous conduisent au bien ou au mal. Or, il très difficile, surtout pour les commençants, de bien discerner la véritable cause de ces jouissances intérieures: l'incertitude et l'anxiété s'emparent de l'âme et la mettent souvent dans un état fort pénible. La purification passive des sens nous délivre de cette agitation intérieure, du moment qu'elle nous enlève le goût des choses sensibles, naturelles et surnaturelles (2).

112. D. Comment la privation de la dévotion sensible éloigne-t-elle le danger des illusions du démon?

R. Une âme éprouvée par les aridités et les séche-

(1) *La Nuit obscure*. L. 1, c. 13.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 4, n° 3: Incipientibus penitus incertum est an hujusmodi communicationes, seu dulcedines sensibiles, a naturali dispositione diabolo cooperante procedant, vel a naturali alacritate; et moveri se putant spirituali consolatione, quam sæpe ab inimico, vel a proprio corde aliquid sentit homo, et a Spiritu sancto hoc esse credit... Ut docet D. Th. 1. 2. q. 30, et 31, et 35, delectationes sensibiles aliquas esse bonas, aliquas malas. Etenim delectatio ex D. Th. in locis citatis est: quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et per consequens aliquam operationem. Et dupliciter potest accipi, una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur; bonum enim, et malum, in moralibus sumitur secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, et ita in moralibus est quædam delectatio bona secundum quod appetitus inferior, seu superior, requiescit in eo quod convenit rationi, et aliqua mala secundum quod discordat ab ea.

resses, si elle est fidèle à la grâce, se tient plus inviolablement attachée à la foi, à l'humilité, à l'obéissance, et elle trouve dans la pratique de ces vertus une lumière plus grande et une énergie plus persistante contre les illusions du démon. « A mesure que l'âme se purifie des affections et des appétits sensitifs, dit saint Jean de la Croix, elle échappe d'une manière merveilleuse à la tyrannie de ses ennemis ; en effet, quand l'âme a étouffé en elle tout instinct et tout attrait des satisfactions sensibles, le démon, le monde et la chair n'ont plus ni armes ni forces pour l'attaquer (1). »

Il ne faut pas se le dissimuler, le démon se transforme quelquefois en ange de lumière, et Dieu permet que les âmes inexpérimentées et présomptueuses soient trompées par les illusions qui se glissent alors dans les consolations sensibles (2). Saint Thomas pose cette question : Le démon peut-il, par des tentations intérieures, nous porter au péché ? Il répond affirmativement. Le démon, il est vrai, est privé de toute action directe sur notre raison et notre volonté ; mais il exerce et concentre ses forces avec d'autant plus de violence sur notre imagination et notre appétit sensitif : c'est par là qu'il essaie de nous faire succomber. En effet, le démon peut faire que certaines formes représentatives se produisent dans l'imagination, et que l'appétit sensitif en soit ému et troublé. L'âme aveuglée et entraînée par la passion croit devoir alors poursuivre l'objet qui se présente à son imagination, parce qu'elle considère tout ce qu'elle désire comme un bien réel. C'est ainsi, conclut saint Thomas, que le démon nous porte au péché par

(1) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 13.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a, 4, n° 2 : Angelus Satanæ se transformans in angelum lucis in communicationibus gratiæ sensibilis, potest, Deo permittente, immisceri, et incautos, vel elatos incipientes, in errorem et in ruinam adducere.

des tentations intérieures (1). Or, la purification passive des sens, en supprimant le goût des choses sensibles, naturelles et surnaturelles, enlève toute espèce d'aliment à ces tentations intérieures du démon. C'est tout ce qu'il importait de signaler ici, car nous aurons bientôt à parler plus en détail des différentes persécutions du démon (II, 136-150).

113. D. Comment la purification passive des sens éloigne-t-elle les tentations d'orgueil ?

R. Les consolations sensibles, même celles qui viennent certainement de Dieu, sont assez souvent des occasions de tomber dans le péché d'orgueil : l'inexpérience et l'imperfection des âmes qui commencent à se donner à Dieu, et les nombreuses tentations du démon, entraînent facilement sur cette pente rapide (2). On distingue quatre sortes d'orgueil : 1° croire posséder de soi-même ce que l'on a reçu de Dieu ; 2° attribuer à nos propres mérites ce qué nous avons reçu gratuitement ; 3° se glorifier d'un bien que l'on n'a pas ; 4° désirer attirer les regards sur soi, au mépris des autres (3). L'âme qui

(1) D. Th. 1. 2. q. 80, a. 2 : Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando ? Respondeo dicendum quod .. tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum ; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum. Potest autem operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur : potest autem facere quod appetitus sensitivus concitetur ad passionem... Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccatum.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 4, n° 6 : Tales sensitivæ communicationes, etsi veræ, et a Deo procedentes, ex imperfectione incipientium, et suggestione dæmonum præbent occasionem superbiæ.

(3) D. Th. 2. 2. q. 162, a. 4, c. : Duæ primæ species (superbiæ), scilicet cum quis a semetipso habere æstimat quod a Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit... Est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet... Quarta superbiæ species est, cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

jouit des douceurs spirituelles est fréquemment exposée à tomber dans ces quatre pièges de l'orgueil ; au contraire, l'âme éprouvée dans le creuset de la purification passive des sens trouve dans son dénûment et son humiliation un abri sûr contre ces dangereuses tentations : la vertu triomphe alors de la faiblesse (1).

114. D. Comment la purification passive des sens éloigne-t-elle les tribulations de la chair ?

R. Les consolations et les douceurs spirituelles peuvent avoir un retentissement fâcheux dans les sens (I, 37). Ce phénomène est fondé, d'après saint Thomas, sur l'union intime de l'âme et du corps, et sur l'influence réciproque qui résulte de cette étroite union (2). Saint Bonaventure en parle en termes très clairs et très instructifs (3). Sainte Thérèse a également traité

(1) II. *Cor.* XII, 9 : Virtus in infirmitate perficitur.

(2) D. Th. q. 26, *de Verit.* a. 10, c. : Sciendum est quod secundum naturæ ordinem, propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus, invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat : et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem, et usque ad mortem. — Et 1. 2. q. 22, a. 2, ad 3 : Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur ; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ... Unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur, quod ira est *accensio sanguinis circa cor.* — Et 1. 2. q. 28, a. 5, c. : Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis ; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

(3) S. Bonav. *De prof. relig.* L. 2, c. 76 (75), ad finem : De his vero, qui cum aliquando dulcedinem spiritualem sentiunt, et mox carnalis delectationis pruritu fœdantur, nescio quid judicem, nisi quod potius eligo illis carere floribus, quos de luti sordibus legere deberem. Et sicut illos damnare non audeo, qui invite quandoque in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur ; ita etiam excusare nequeo, qui tali fluxu ex consensu condelectantur, qualiscumque eorum intentio videatur.

ce point délicat dans deux lettres adressées à son frère. Voici l'explication et les conseils qu'elle donne à ce sujet : « Quant à ces tribulations que vous éprouvez à la suite de l'oraison, n'en faites aucun cas. Pour moi je n'ai jamais rien senti de pareil, parce que Dieu dans sa bonté m'a toujours délivrée de ces passions ; mais je pense que cela doit venir du plaisir excessif dont l'âme est affectée, lequel se répand au dehors. Cela passera, avec la grâce de Dieu, pourvu que vous n'en fassiez point de cas (1). » Et ailleurs sainte Thérèse ajoute : « Quant à cette émotion des sens, je vous ai dit ce qu'il y avait à faire. Je trouve que cela est indifférent à l'oraison et que le mieux est de n'y pas faire attention. Je me souviens d'avoir entendu dire à un grand théologien qu'un homme l'était venu trouver un jour extrêmement affligé de ce que chaque jour qu'il communiait, il souffrait quelque chose de plus pénible encore que cette émotion dont vous vous plaignez. On lui avait ordonné pour cette raison de ne communier qu'une fois l'année, seulement pour satisfaire au commandement. Le théologien, quoiqu'il ne fût pas homme d'oraison, reconnut la cause de la faiblesse de cet homme, lui conseilla de n'en faire aucun cas et de communier tous les huit jours ; et depuis ce temps cet homme, débarrassé de ses craintes, fut aussi délivré du reste (2). »

On le voit, si ces tribulations de la chair ne doivent pas inquiéter les âmes timorées, il n'en est pas moins vrai qu'à la suite « du plaisir excessif dont l'âme est affectée, » il se produit dans les sens quelque chose de fort désagréable. La purification passive des sens apporte un remède efficace à cet inconvénient, en supprimant toutes les douceurs et toutes les consolations sensibles (3).

(1) *Lettres de sainte Thérèse* (éd. Bouix). T. II, p. 201.
(2) *Ibid.* p. 216.
(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, n° 7 :

115. D. Comment la purification passive des sens peut-elle être utile au point de vue des forces corporelles ?

R. Les douceurs et les consolations sensibles sont des grâces et des encouragements au bien, quand Dieu juge à propos de nous en favoriser (I, 40) ; mais elles peuvent aussi, souvent par notre faute, devenir la cause d'un énervement général qui affaiblit le corps, et s'étend jusqu'aux facultés de l'âme. Cette faiblesse corporelle va quelquefois si loin qu'on ne peut plus se livrer à ses exercices de piété ; on se décourage alors, on languit dans l'engourdissement spirituel, et au lieu d'avancer dans la voie de la perfection, on recule de jour en jour (1). C'est un fait confirmé par de trop nombreuses expériences, une dévotion indiscrète, en affaiblissant le corps, fait tomber l'âme dans la tiédeur et dans le découragement (2). L'intervention divine qui a lieu dans la purification passive des sens, supprime le danger dont nous parlons ici ; l'âme, saturée de consolations sensibles, n'aurait peut-être pas eu le courage de se modérer dans ses pratiques de dévotion : Dieu l'arrête sur cette pente périlleuse, et lui rend bientôt, avec des forces nouvelles, une plus grande générosité dans le travail de sa perfection.

Ad hujusmodi communicationes sensitivas ex defectu purificationis sensitivæ partis, multæ sequuntur impuritates... et periculum est, ne incipientes nondum in virtute firmati consensum eis præbeant, et carne consumment, quod spiritu incœperunt... Talibus magis expediunt amara, quam dulcia, dura, quam mollia... Suavia sicut sensualitatem delectant, ita et vires ejus faciunt.

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 8 : Plerumque communicationes sensitivæ, nimium gustatæ, plurimum nocent sanitati, caput et cor debilitant, viresque penitus exhauriunt : unde incipientes sic debilitati redduntur inepti spiritualibus exercitiis, et a studio devotionis ; propriis infirmitatibus pressi, coguntur recedere.

(2) S. Bonav. *De prof. relig.* c. 77 (76) : Utilius enim est ad horam temperantius frui gratia devotionis, quam omnino exhaustis viribus, et destructa virtute naturali, totaliter eam perdere, et irrecuperabiliter carere : quia sic destructi, postea nimis incipiunt

116. D. Que faut-il faire pour se disposer à bien profiter des effets de la purification passive des sens qui consistent dans l'éloignement des obstacles ?

R. Il faut s'exercer généreusement à la purification active des sens (I, 45-98), c'est-à-dire mortifier ses sens, exercer sur eux une grande vigilance, et s'en servir uniquement en vue de Dieu, pour sa plus grande gloire et notre sanctification.

117. D. Quels sont les effets de la purification passive des sens au point de vue de l'augmentation des secours spirituels ?

R. La purification passive des sens procure deux bienfaits signalés : une connaissance plus parfaite de Dieu et de soi-même, et des vertus plus élevées et plus solides.

118. D. Comment la purification passive des sens procure-t-elle une connaissance plus parfaite de Dieu et de soi-même ?

R. « Dans cette nuit ou purification des sens, dit saint Jean de la Croix, il semble à l'âme que tout lui est enlevé, et cependant elle y est comblée de bienfaits considérables... Le premier de tous, est la connaissance de soi-même et de sa misère. A la vérité toutes les grâces dont Dieu favorise l'âme, sont ordinairement accompagnées de cette connaissance ; mais les aridités, la privation des douceurs abondantes qui remplissaient autrefois ses puissances, et la difficulté qu'elle éprouve à faire le bien, l'obligent à reconnaître et à confesser sa bassesse et sa misère, dont elle n'avait pas assez conscience au temps de sa prospérité... Un autre bienfait de cette sécheresse de l'appétit sensitif, c'est que Dieu éclaire

sibimet compati, et ut reparent vires amissas per indiscretionem, non solum delicatius, sed etiam dissolutius, quam expedit, se habere.

l'âme et lui donne la connaissance, non seulement de sa misère et de sa bassesse, mais encore de la grandeur et de l'excellence de son Créateur. L'esprit, délivré des goûts et des attaches sensibles, demeure pur et libre pour recevoir la Vérité, car les appétits et les désirs sensibles, lors même qu'ils ont pour objet des choses spirituelles, embarrassent toujours et troublent l'esprit... C'est ce qu'Isaïe explique fort bien, quand il dit : « A » qui le Seigneur donnera-t-il la science et l'intelli- » gence ? A ceux qui ont été sevrés et arrachés à la » mamelle (*Is.* XXVIII, 9). » D'où l'on conclut que la meilleure préparation aux communications divines, n'est pas tant ce premier lait de la suavité spirituelle qui vient du discours et des autres opérations des puissances de l'âme, que le détachement et la privation de ces délices intérieures... David fait aussi admirablement ressortir la puissance et l'efficacité de cette nuit, pour communiquer à l'âme une sublime connaissance de Dieu : « J'ai » paru devant vous, dit-il, dans une terre déserte, sans » chemin et sans eau, comme dans votre sanctuaire, » pour contempler votre puissance et votre gloire » (LXII, 3). » Chose remarquable, le prophète ne dit pas que les douceurs spirituelles soient des dispositions propres à connaître les grandeurs de Dieu ; c'est plutôt l'aridité de la partie sensitive, signifiée par la terre sèche et déserte. Il ne dit pas non plus que les saintes pensées et les célestes entretiens, dont il avait joui fréquemment, l'aient conduit aux attributs divins ; c'est au contraire l'impossibilité de fixer sa pensée en Dieu, et de faire usage des discours et des considérations que fournit l'imagination, ce qui est exprimé par la terre sans chemin. En résumé, pour arriver à la connaissance de Dieu et de soi-même, le moyen par excellence, c'est la nuit obscure avec ses sécheresses et ses angoisses (1). »

(1) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 12.

119. D. Comment la purification passive des sens nous procure-t-elle des vertus plus élevées et plus solides ?

R. « L'exercice de toutes les vertus, dit saint Jean de la Croix, est encore un des immenses bienfaits de l'état dont nous parlons. Telles sont la patience et la longanimité qui éclatent dans les sécheresses, lorsqu'on y persévère ; l'amour de Dieu, car ce n'est plus par goût ni par attrait, mais par un motif très pur, qu'on est porté à faire le bien ; la vertu de force, puisque l'âme, remplie d'amertumes et accablée de difficultés, s'affermit davantage dans ses saintes pratiques, et puise de la vigueur jusque dans sa faiblesse même ; enfin toutes les vertus, les théologales, les cardinales et les morales règnent pendant ces aridités (1). » Ailleurs saint Jean de la Croix s'arrête plus particulièrement à l'amour du prochain et à l'obéissance. « Se voyant si stérile et si misérable, dit-il, il est impossible à l'âme de se croire meilleure que les autres ; au contraire, elle est persuadée de son infériorité. Ici commence l'amour du prochain. L'âme ne se permet plus de le juger, comme elle le faisait, quand elle admirait sa propre ferveur et fermait les yeux sur celle d'autrui. Maintenant frappée de sa pauvreté spirituelle et de sa faiblesse, elle n'arrête plus ses regards sur personne... Ceux que Dieu tient dans cet état deviennent aussi parfaitement obéissants et soumis dans les voies de la perfection : convaincus de leur bassesse et de leur incapacité, ils acceptent volontiers les enseignements qu'on leur donne ; ils sont prêts à recevoir les avis de tout le monde et désirent même d'être instruits sur leurs moindres devoirs (2). »

120. D. Que faut-il faire pour favoriser le second effet

(1) *La Nuit obscure*. L. 1, c. 13.
(2) *Ibid*. L. 1, c. 12.

de la purification active des sens qui consiste dans une augmentation de secours spirituels?

R. Il faut non seulement mortifier ses passions, mais régler autant que possible son imagination, grande pourvoyeuse de tous les mouvements de l'appétit sensitif, en éloignant toutes les préoccupations inutiles ou dangereuses, et en dirigeant notre activité vers des objets capables de nous porter au bien (I, 52, 53). Tous les exercices de piété, et en particulier la pratique assidue de l'oraison, sont très capables de nourrir et d'augmenter les vertus que Dieu exige des âmes appelées à la perfection.

121. D. N'y a-t-il pas une sorte de dommage spirituel dans la privation des consolations sensibles?

R. Il ne peut y avoir aucun dommage spirituel dans la privation des consolations sensibles, puisque c'est l'œuvre de Dieu, et une véritable grâce qui nous est accordée en vue de la contemplation extraordinaire parfaite. Les consolations sensibles sont précieuses sans doute, quand Dieu les envoie pour nous attirer à lui et nous encourager dans la pratique du bien ; mais il est encore plus avantageux d'en être sevré, puisque cette privation nous prépare très efficacement à des grâces d'un ordre supérieur. Au reste, il ne faut pas oublier que ces douceurs sensibles, même celles qui ne viennent ni du tempérament, ni du démon, peuvent se rencontrer quelquefois chez les âmes imparfaites, et même pécheresses (1) ; et fussent-elles toujours accordées à des âmes justes, il n'en resterait pas moins vrai qu'elles sont d'un rang inférieur et appropriées aux dispositions de ceux

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 4, n° 4 : Etsi concedatur hujusmodi communicationes gratiæ sensibilis esse veras, et a Deo procedere, non a dæmone, aut a propria imaginatione, non ita tamen æstimandæ sunt, cum impiis aliquando, et imperfectis communes sunt.

qui commencent: l'âme qui aspire à une plus haute perfection et à des grâces plus intimes doit être auparavant sevrée de toutes ces jouissances de la partie inférieure et sensible (1).

« Quant à l'effet du divin amour, dit Tauler, il paraît quelquefois extraordinaire, comme dans une joie extrême, une dévotion fervente, ou quelque chose de semblable; mais ce n'est pas ce qu'il y a de meilleur et de plus élevé, puisque ces signes extérieurs peuvent se rencontrer sans la véritable charité, et que la nature produit souvent en nous ces douceurs et ces plaisirs, ou que Dieu permet à l'esprit malin de les exciter pour nous faire estimer des autres. Ce n'est donc pas celui qui en est le plus abondamment rempli qu'on doit estimer le plus saint; mais il faut examiner avec soin si c'est Dieu qui nous comble de ces faveurs, et pourquoi il nous en comble, parce que souvent sa miséricorde ne donne ces consolations que pour encourager l'âme à s'élever à une plus grande perfection, et pour la conserver dans la sainteté; c'est pourquoi du moment que cette âme privilégiée s'avance dans la parfaite charité, Dieu lui retire peu à peu la jouissance de ces douceurs. A supposer qu'on soit fidèle à Dieu dans ces consolations, il faut toujours bien examiner si cette fidélité vient véritablement d'un principe de charité; et quand cela serait, il ne s'ensuivrait point pour cela que cet état fût parfait (2). » Ailleurs Tauler ajoute: « Beaucoup se laissent séduire par la douceur spirituelle, suivant trop son attrait, s'y abandonnant avec déréglement, la recherchant et s'y confiant avec excès. Quoiqu'elle soit sans

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 5: Licet admittatur prædictas communicationes a solo Deo, et solis amicis concedi, sunt tamen imperfectæ, et incipientibus propriæ; unde conveniens est, ut animus eis purgetur, ut ad majores et perfectiores communicationes gratiæ aspiret.

(2) Tauler. *Institutions.* C. 18.

doute un grand bien (quand elle vient de Dieu), cependant, lorsqu'on s'y livre et qu'on la possède avec plaisir, la nature y trouve de quoi se satisfaire, et là où l'on croit recevoir Dieu, on ne prend que le plaisir. Il est donc important de savoir si l'on cherche Dieu ou la nature (1). »

La privation des consolations sensibles n'est donc pas ici un dommage spirituel, mais une grâce véritable.

122. D. Que faut-il faire pour bien profiter des aridités de la purification passive des sens ?

R. Pour bien profiter de ces aridités il faut joindre aux dispositions intérieures de foi et de générosité (II, 95-98), la simplicité et la docilité qui portent l'âme à se laisser conduire par les conseils de l'expérience. Saint Jean de la Croix et Tauler seront encore ici nos maîtres et nos guides.

« Lorsque ces aridités assiègent l'âme, dit saint Jean de la Croix, Dieu la fait passer de la voie des sens à celle de l'esprit, c'est-à-dire de la méditation à la contemplation, où elle ne peut ni opérer d'elle-même, ni discourir... La manière de se bien gouverner dans cette nuit des sens est de ne pas se mettre en peine de la méditation, puisque ce n'est plus le temps d'en user, mais de s'abandonner au repos et à la tranquillité, quand même on croirait que cette répulsion de l'esprit pour l'action est une suite de la nonchalance. C'est beaucoup alors de se posséder dans la patience, et de persévérer dans l'oraison. Malgré tous les scrupules dont ces âmes pourront être assiégées sur la perte du temps, et l'emploi meilleur qu'elles pourraient en faire, qu'elles soient bien persuadées qu'on ne va pas à l'oraison pour se bander l'esprit, mais pour le mettre au large et le dila-

(1) Tauler. *Deuxième sermon pour l'Ascension.*

ter. En effet, l'activité spontanée des facultés ne servirait qu'à troubler l'action de Dieu, et à empêcher les heureuses impressions qui se gravent dans l'âme à la faveur de cette paix et de cette apparente inaction... Néanmoins, on ne peut fonder sur cette doctrine une règle générale pour mettre absolument de côté la méditation. Pour la quitter, il faut ne pouvoir plus s'en servir, parce que Dieu en arrête le cours (1). »

« S'il t'arrive, dit Tauler, de tomber en cet état d'aridité spirituelle, ne fais rien pour en sortir; garde-toi bien surtout de chercher, ou même simplement de recevoir avec plaisir des consolations étrangères, qui ôteraient à ton âme le recueillement; mais contente-toi de rester au dedans de toi-même. Et si tes péchés se présentent à toi, et tourmentent ta conscience par des remords vifs et poignants, ne cherche point à échapper à ce souvenir importun, mais juge-toi au contraire plus sévèrement encore (2). » — Ce sont là, sans doute, des conseils bien parfaits, mais n'oublions pas que l'âme dont il est ici question est appelée à entrer dans une voie très sublime, et que Dieu, toujours maître de ses dons, peut exiger de cette âme des conditions en rapport avec des grâces si exceptionnelles. Au reste, Tauler nous montre, dans un autre endroit, comment l'âme est miséricordieusement préparée à ce détachement. — « C'est, dit-il, parce que plusieurs aiment ces dons spirituels (*de la partie inférieure et sensible*), que Dieu les leur ôte, et les laisse pauvres et indigents, secs et languissants, afin qu'ils apprennent à recourir à lui sans s'attacher aux consolations spirituelles, et à le servir uniquement par la foi, l'espérance et la charité; afin qu'ils apprennent à se mortifier, à souffrir par amour la confusion spirituelle, et à ne se confier qu'en Dieu, dans sa bonté et sa

(1) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 10.
(2) Tauler. *Sermon pour le jour des Rogations.*

miséricorde infinie... Un homme vraiment pieux peut bien à la vérité goûter les dons de Dieu, désirer pour soi et pour les autres les consolations spirituelles, en tant qu'elles peuvent nous aider à glorifier Dieu, et à obtenir la béatitude, en nous rendant plus facile la pratique des vertus, et en nous conduisant aussi plus promptement et plus sûrement vers Dieu... Mais lorsque l'âme, à l'aide de ce goût spirituel que Dieu lui a donné, est parvenue à diminuer en elle le goût des choses temporelles, il est temps qu'elle prenne la route que nous avons indiquée ici. Car si elle restait dans ce premier état, comme si c'était tout ce qu'il y a de mieux pour elle, elle n'atteindrait jamais le bien véritable et souverain (1). »

Telle est la conduite à tenir dans les aridités et les sécheresses. On peut la résumer ainsi : demeurer en paix et ne rien faire pour sortir de cet état.

123. D. Quelles sont les autres épreuves qui se rapportent à la purification passive des sens ?

R. Ces épreuves sont : 1° la privation des biens temporels extérieurs ; 2° les afflictions corporelles ; 3° les persécutions des hommes ; 4° celles du démon ; 5° les tentations contre la chasteté.

124. D. Quels sont les effets salutaires de la privation des biens temporels extérieurs ?

R. Les biens temporels extérieurs sont de trois sortes : les biens matériels, les doux liens de la famille et de l'amitié, et les dignités et les honneurs. Il faut le reconnaître, le parfait détachement dans la possession de ces biens est une chose bien rare, même chez ceux qui travaillent à leur sanctification, car notre nature corrompue se laisse plus facilement attirer par les objets visibles que par les invisibles. Que fait Dieu ? Dans sa

(1) Tauler. *Sermon pour le vingt-cinquième Dimanche après la Trinité.*

miséricorde, il nous détache de ces biens temporels extérieurs, en nous les enlevant : c'est ainsi qu'il nous conduit à la plus haute contemplation. L'opération est quelquefois bien douloureuse, mais elle est salutaire et féconde en fruits surnaturels (1).

125. D. Comment la privation des biens matériels dispose-t-elle à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. D'après le conseil du divin Maître, ceux qui aspirent à la perfection doivent en premier lieu se dépouiller de leurs richesses. « Si vous voulez être parfait, » allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux » pauvres ; et vous aurez un trésor dans le ciel : puis » venez, et suivez-moi (*Matth.* XIX, 21). » Ce conseil était bien opportun et bien utile, puisque celui à qui il était adressé, trop attaché à ses richesses, s'en attrista et s'éloigna de Jésus-Christ. Ce jeune homme désirait la perfection, mais malheureusement pour lui, il possédait de grands biens. Aussi Notre-Seigneur, pour faire ressortir davantage l'importance du détachement des biens de la terre, se hâta-t-il d'ajouter : « Il est difficile » au riche d'entrer dans le royaume des cieux (2). » Il

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 10 : Bona fortunæ, consanguinei et affines, honores et dignitates, inter res sensibiles, quantum attinet ad præsens institutum computantur. Quorum omnium jactura Deus utitur, ut servos suos viam perfectionis ingressos a pravis affectibus purificet. Cum enim affectus humanus naturæ corruptæ potius ad visibilia, quam ad invisibilia connaturaliter tendat, ex eo quod illa sunt homini pervia, et pro statu mortalis vitæ magis proportionata ; inde est quod Deus, ut ab inordinato rerum visibilium affectu nos abstrahat, et ad seipsum alliciat, misericorditer per eorum substractionem liberat, quos miserabiliter eorum possessio ligatos tenet. Non dubito, quin hæc purgatio per jacturam omnium sensibilium amara sit, sed si patienter de manu Domini sustineatur, dulcescit.

(2) D. Th. Opusc. 17 (18). *De perfectione vitæ spirit.* C. 7: Inter temporalia vero bona primo relinquenda occurrunt bona extrinseca, quæ divitiæ nuncupantur: et hoc Dominus consulit. *Matth.* XIX, 21, dicens: *Si vis perfectus esse, vade, et vende*

n'est pas facile, en effet, même pour les âmes désireuses de la perfection, de suivre Jésus-Christ fidèlement au milieu des richesses et des biens terrestres. C'est pour cela qu'il faut en certains cas s'en dépouiller soi-même, ou s'en laisser dépouiller par Dieu, si l'on veut participer aux grâces plus intimes de la contemplation.

126. D. Comment la privation des consolations de la famille et de l'amitié nous dispose-t-elle à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. « Si plusieurs biens temporels, dit Tauler, ne peuvent posséder ensemble le même cœur, comment pourrions-nous aimer en même temps les biens passagers et les biens éternels. Les consolations divines sont incompatibles avec les joies et le bonheur de cette vie (1). » C'est pour cette raison que Dieu prive certaines âmes prédestinées des plus pures joies de la famille et de l'amitié, et les introduit dans les hautes régions d'une affection purement et entièrement spirituelle.

Voici comment sainte Thérèse répond aux objections qu'on pourrait faire à ce sujet : « Vous allez me dire : Ces âmes ne savent donc pas aimer, ni payer de retour l'affection qu'on a pour elles ? Du moins, puis-je répondre, elles ne se soucient guère d'être aimées... Cependant elles ne laissent pas d'en être reconnaissantes, et c'est en recommandant à Dieu ceux dont elles sont aimées qu'elles les payent de leur amour... Mais n'est-il pas

omnia quæ habes, et da pauperibus ; et habebis thesaurum in cœlo : et veni, sequere me. Cujus consilii utilitas consequenter ostenditur. Primo quidem per evidentiam facti. Nam, cum adolescens, qui de via perfectionis quæsierat, hoc audisset, abiit tristis. Causa autem tristitiæ, ut Hieronymus dicit super Matth., redditur : *Erat enim habens multas possessiones...* Secundo vero utilitas prædicti consilii manifestatur per Domini verba quæ subdidit : *Quia dives difficile intrabit in regnum cœlorum.*

(1) Tauler. *Sermon pour le troisième Dimanche de Carême.*

naturel, même dans un amour honnête et légitime, de désirer d'être aimé, lorsque nous aimons nous-mêmes ? Je l'avoue : toutefois, lorsque nous avons été payés en cette monnaie qui nous semble si précieuse, que saisissons-nous, sinon des pailles légères que le vent emporte, de l'air, du vide ?... C'est donc à juste titre que ces âmes divinement éclairées se soucient peu d'être aimées ou de ne l'être pas, ne recherchant même l'affection de ceux qui peuvent être utiles au salut, que parce qu'elles savent bien qu'il est de la faiblesse humaine de se lasser bientôt, si une main dévouée ne nous soutient dans la carrière (1). »

Dieu supprime donc toute attache humaine dans les âmes qu'il appelle à la plus haute perfection et à la contemplation : les liens de la famille et de l'amitié sont épurés, mais non détruits.

127. D. Comment la privation des honneurs et des dignités nous dispose-t-elle à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Les honneurs et les dignités peuvent nous être nuisibles de trois manières : 1° si nous les désirons au delà de nos moyens ; 2° quand nous ne les rapportons pas à Dieu, mais à nous-mêmes ; 3° lorsque nous ne nous proposons pas de les faire servir à l'avantage du prochain (2). Dieu nous fait éviter ce triple danger, quand il permet que nous restions dans l'oubli, au dernier rang ; il y a plus, les humiliations, quand elles sont généreusement acceptées, attirent les grâces les plus pré-

(1) *Le Chemin de la perfection*. C. 7.

(2) D. Th. 2. 2. q. 131, a. 1, c. : Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet : quod est appetere honorem supra suam proportionem ; alio modo per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum ; tertio per hoc quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum.

cieuses et conduisent l'âme par une voie sûre au sommet de la contemplation.

128. D. Quelles sont les afflictions corporelles que Dieu envoie pour préparer les âmes à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Ce sont toutes les afflictions provenant de la perte de la santé, de la beauté, etc. Ces épreuves se produisent ordinairement de façon à déconcerter la science ; elles apparaissent souvent sans causes apparentes, et disparaissent quelquefois subitement, surtout quand l'intérêt temporel ou spirituel du prochain semble l'exiger : les remèdes sont alors ordinairement plus nuisibles qu'utiles. Il est à remarquer que les afflictions corporelles pourraient avoir un caractère miraculeux (ce qu'on ne doit pas se hâter de préjuger), sans être pour cela un signe avant-coureur de la contemplation extraordinaire parfaite, comme aussi Dieu peut se servir quelquefois des infirmités et des maladies naturelles et communes pour arriver au but qu'il se propose dans la purification passive des sens.

129. D. Est-il facile de reconnaître si les afflictions corporelles sont envoyées de Dieu pour préparer à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. C'est une chose qui nous paraît très difficile à reconnaître, surtout chez les femmes, à cause de certains phénomènes quelquefois fort singuliers qui sont les effets des tempéraments nerveux. Les auteurs, du reste, sont tous d'accord pour recommander une grande circonspection et une grande réserve à ce sujet. On peut résumer ainsi leur opinion sur les afflictions corporelles des âmes appelées à une haute perfection : 1° Il ne faut pas facilement y voir une purification passive ; 2° dans le doute, il vaut mieux croire à une simple épreuve ou punition de Dieu. Ces deux règles sont excellentes, soit

que l'affliction corporelle puisse s'expliquer naturellement, soit qu'elle ait un caractère miraculeux.

130. D. Quand les afflictions corporelles sont certainement des épreuves passives, est-il défendu d'user de remèdes avec modération ?

R. Non seulement cela n'est point défendu, mais c'est une chose indiquée par la prudence chrétienne. Néanmoins, dans l'application, une grande discrétion est nécessaire. Si les remèdes sont en réalité plus nuisibles qu'utiles, il faut s'en abstenir, surtout quand on a lieu de croire que Dieu envoie ces souffrances surnaturellement pour faire éclater une vertu héroïque ; on peut toutefois, même en cette circonstance, user des soulagements ordinaires prescrits. Du reste, Dieu peut envoyer la purification passive des maladies pour un temps déterminé, et inspirer ensuite la pensée d'user de remèdes avec modération, quand il survient une maladie naturelle et commune, ou un danger de mort.

131. D. Comment les afflictions corporelles nous préparent-elles à la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Les afflictions corporelles nous préparent d'une manière très efficace à la contemplation extraordinaire parfaite, en soumettant la chair à l'esprit : c'est un des signes les plus distinctifs des vrais amis de Dieu. Satan lui-même en fait l'aveu, quand il demande à Dieu d'envoyer cette épreuve au saint homme Job : « Au reste, » dit-il, étendez votre main, et frappez ses os et sa chair, » et alors vous verrez s'il ne vous maudira pas en face » (*Job* II, 5). » *Au reste,* dit saint Thomas dans son commentaire sur Job, c'est-à-dire si vous ne voulez pas me croire, *étendez votre main, en affligeant* son corps, non seulement *sa chair* mais *ses os*, de façon à pénétrer au plus intime de son être, *et alors vous verrez*, et d'autres verront avec vous, *s'il ne vous maudira pas en face.* Dieu voulut faire voir que Job ne l'avait pas servi jus-

qu'à ce moment comme un mercenaire, pour des biens temporels, ni même en retour de sa santé. Alors, *le Seigneur dit à Satan : Va, il est en ta main*, c'est-à-dire je te donne la permission d'affliger son corps : *mais ne touche pas à sa vie*, en le faisant mourir. Dieu ne livre pas entièrement ses serviteurs à Satan, mais seulement dans une juste mesure, car « Dieu est fidèle, et il ne » permet pas qu'on soit tenté au-dessus de ses forces » (I. *Cor.* X, 13). » Satan ne tarda pas à réaliser son projet ; *étant donc sorti de devant le Seigneur, il frappa Job* d'une maladie honteuse et terrible, d'un *ulcère* douloureux et incurable, que l'Écriture appelle *malin* : toute sa personne en fut couverte, *depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête*. D'ordinaire, on vient en aide aux malades par des remèdes et des adoucissements, mais il n'en fut pas ainsi de Job (1). Dieu le préparaît à la plus haute contemplation : il voulait en faire son prophète.

132. D. En quoi consistent les persécutions des hommes dans la purification passive des sens ?

(1) D. Th. *Expos.* in Lib. Job. C. 2, l. 1 et 2 : *Alioquin*, id est, si simplici verbo non credatur *mitte manum tuam*, id est, exerce virtutem tuam *et tange os ejus et carnem*, id est, affligas eum in corpore ; non solum in superficie, quod significatur per tactum carnis, sed etiam in profundum, quod significatur per tactum ossis : ut scilicet tactus usque ad intima perveniat ; *et tunc videbis*, id est, manifeste ab omnibus conspici poterit, *quod in faciem benedicat tibi*. Voluit igitur Dominus ostendere, quod Job Deo non servierat propter corporis salutem, sicut supra ostenderat, quod ei non servierat propter exteriora bona : unde subditur : *Dixit ergo Dominus ad Satan : Ecce in manu tua*, id est, potestatem tibi trado eum in corpore affligendi : *verumtamen animam illius serva ;* id est, vitam ei non auferas. Non enim totaliter Deus servos suos voluntati Satan exponit, sed secundum mensuram convenientem, secundum illud Apost. I. *Cor.* 10. « Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis. » Accepta potestate, Satan ad ejus executionem procedit : *Egressus Satan a facie Domini, percussit Job*, percussit quidem eum turpi et abominabili *ulcere*, incurabili et doloroso, unde dicitur : *pessimo*, et universaliter, *a planta pedis usque ad verticem ejus*. Solent autem ægrotantes afflictiones remediis exterius adhibitis, et deliciis alleviari : sed Job sic alleviatus non fuit.

R. D'après saint Paul : « Tous ceux qui veulent vivre » pieusement en Jésus-Christ, seront persécutés » (II. *Tim.* III, 12). » — *Pieusement*, dit saint Thomas, peut être pris dans un double sens : pour la piété qui s'applique au culte divin... ou bien pour la miséricorde envers le prochain. « La piété est utile à tout » (I. *Tim.* IV, 8). » *Tous ceux qui veulent vivre avec piété en Jésus-Christ*, c'est-à-dire observer les préceptes de la religion chrétienne, « avec tempérance, avec jus- » tice et avec piété, dans le siècle présent (*Tit.* II, 12), » *seront persécutés*... Également, *tous ceux qui veulent vivre avec piété*, c'est-à-dire pratiquer la miséricorde à l'égard du prochain *en Jésus-Christ*, *seront persécutés* (1). A première vue, cette prédiction de l'Apôtre paraît ne s'appliquer qu'aux persécutions des méchants ; il y a plus cependant : « Ceux qui veulent vivre pieuse- » ment en Jésus-Christ, seront persécutés, » même par les bons. Ainsi l'exige presque toujours la formation des âmes appelées à des communications plus intimes.

Ces persécutions sont d'une grande variété et d'un merveilleux à-propos. Sainte Thérèse nous en donne un tableau abrégé : « Ce sont, dit-elle, les jugements et les murmures des personnes avec qui l'on converse d'ordinaire, ou même de celles avec qui l'on n'a aucun rapport, et qui jamais, ce semble, n'auraient dû penser à nous. Elles disent qu'une telle veut passer pour sainte ; qu'elle ne se porte à ces excès que pour tromper le monde, et paraître l'emporter sur les autres, qui néanmoins valent

(1) D. Th. *Expos.* in II, ad Tim. C. III, 12, l. 3 : *Pie* sumitur dupliciter : Quandoque pro virtute pietatis ad cultum divinum... Quandoque pro misericordia ad proximum. « Pietas ad omnia utilis (I. *Tim.* IV. 8). » *Omnes* ergo *qui pie volunt vivere in Christo*, id est, volunt observare cultum religionis christianæ : « Sobrie, et juste, et pie vivamus in hoc sæculo (*Tit.* II, 12), » tales *persecutionem patientur*... Item *omnes qui pie volunt vivere in Christo*, id est, volunt per fidem Christi servare misericordiam ad proximum.

mieux qu'elle sans toutes ces cérémonies : et remarquez qu'elle ne fait rien de singulier, mais qu'elle tâche seulement de bien remplir les devoirs de son état. Ce qui lui est plus sensible, c'est que ses amis s'éloignent d'elle, et sont précisément ceux qui tiennent sur son compte les propos les plus mordants. Cette âme, disent-ils, s'égare et s'abuse grandement ; elle est trompée par le démon ainsi que telle et telle ; elle ne fait que décrier la vertu et elle trompe ses confesseurs. Ce n'est pas tout, ils vont trouver les confesseurs eux-mêmes, leur tiennent de semblables discours, citent des exemples et n'oublient rien de ce qui peut leur donner de la défiance... Ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est que cette peine, au lieu de passer promptement, dure quelquefois toute la vie, parce que les personnes qui portent un jugement si désavantageux sur les âmes qui sont dans cet état, ne cessent de rendre toutes leurs actions suspectes (1). »

133. D. Dans quelles dispositions faut-il être pour bien profiter des persécutions des méchants ?

R. C'est par une grande confiance en Dieu et une inaltérable patience qu'on obtient la couronne réservée à ceux qui ont souffert persécution pour la vérité et la justice. Ici, le souvenir des exemples et des promesses de Jésus-Christ est indispensable : « O que nous avions besoin, dit Tauler, de ces vivants instruments de cruauté, de ces cœurs farouches et impitoyables qui attachèrent Jésus-Christ à la croix, puisque ce sont leurs actions barbares qui ont fait l'accomplissement et la plénitude de sa gloire et de la nôtre ! Mais ces mêmes instruments, ces cœurs inhumains et envenimés, ne sont pas moins nécessaires jusqu'au dernier jour pour l'épreuve et la préparation des justes à la gloire ; car, selon qu'il est dit dans l'Évangile, comme « il a fallu que le Christ

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 1.

» souffrît et entrât dans sa gloire ; » de même il faut que les élus, qui sont ses membres vivants, arrivent à sa gloire par leurs souffrances. Souvenez-vous néanmoins, ô âme sainte, dans quelque amertume que vous soyez plongée, de retracer dans votre mémoire, pour affermir votre courage, toutes les paroles de consolation que Jésus-Christ nous a laissées, comme celle-ci, par exemple : « Je vous réserve le royaume que mon Père m'a » donné (1). »

134. D. Dans quelles dispositions faut-il être pour bien profiter des persécutions qui nous viennent de la part des bons ?

R. C'est surtout alors qu'il faut être animé de vifs sentiments de foi. Voici, d'après Tauler, avec quel esprit surnaturel nous devons affronter cette épreuve, sans contredit l'une des plus pénibles. « Je vous dis en vérité que Dieu permettrait plutôt que cent mille âmes fussent exposées à quelque danger, à l'occasion de cette âme qu'il a élevée si haut, et qu'il a choisie par une grâce toute particulière de son amour, que de ne pas la préparer à cette gloire par les souffrances ; c'est à ce point qu'il jetterait même pour un temps dans les ténèbres et l'aveuglement une infinité de saints personnages, afin qu'ils préparassent ce vase d'élection par les jugements téméraires qu'ils en feraient dans cet état d'ignorance. Après avoir ainsi purifié ce vase sacré, il enlèverait le bandeau de leurs yeux, et ne traitant pas avec rigueur une faute qu'ils auraient commise par une conduite cachée de sa Providence admirable, il leur ferait voir à découvert dans l'éclat de sa lumière divine ce vase d'or pur et enrichi de pierres précieuses. Je dis plus : Dieu enverrait plutôt un Ange du ciel pour disposer par les tribulations ce vase chéri, comme nous lisons qu'il en

(1) Tauler. *Institutions.* C. 11.

envoya un au saint patriarche Jacob, que de le laisser dans la souillure. Certes, l'épreuve des élus n'est pas toujours une épreuve ordinaire; souvent les souffrances que Dieu leur envoie lorsqu'ils y pensent le moins, sont si inouïes et si fort au-dessus des souffrances communes qu'ils n'en ont jamais conçu de pareilles, ni même rien appréhendé qui en approche. Soyez néanmoins ferme, et prenez bon courage, ô âme affligée, car Jésus-Christ, cet Époux que vous avez choisi, entre dans votre cœur au milieu de vos afflictions, pour y verser de nouvelles douceurs et des consolations extraordinaires. Souffrez patiemment les maux que vous sentez. Ne laissez point échapper aucune de vos croix sans en tirer avantage, mais dites en vous-même: « Seigneur, mon Dieu, je » vous offre cette affliction qui m'est bien due, quoique » involontaire, je l'attache et je l'unis aux souffrances » de votre passion adorable, afin qu'étant unie à la » vertu et au mérite de vos souffrances, cette union la » rende agréable aux yeux de votre Père, comme votre » passion rendit utile et salutaire celle du larron qui » fut attaché à la croix avec vous (1). »

Sainte Thérèse nous dépeint aussi les sentiments d'une âme généreuse en présence de cette persécution : « Ces discours, dit-elle, au lieu de la contrister et de l'abattre, la réjouissent et la fortifient, parce que l'expérience lui a déjà fait connaître les précieux avantages qu'elle en retire. Il lui semble même que ceux qui la traitent si injustement, n'offensent point Dieu, mais qu'au contraire Dieu le permet ainsi, dans le dessein de l'enrichir. Et comme elle connaît visiblement que ses adversaires la font avancer dans la vertu, elle conçoit une tendresse particulière pour eux, et croit qu'ils l'aiment plus véritablement que ceux qui disent du bien d'elle (2). »

(1) Tauler. *Institutions*. C. 11.
(2) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. I.

135. D. Les louanges des hommes sont-elles quelquefois une occasion de souffrance ?

R. « Ces louanges, dit sainte Thérèse, sont pour l'âme une nouvelle peine. En effet, voyant clairement que si elle a quelque bien, elle l'a reçu de Dieu et qu'il ne vient en aucune manière d'elle-même, elle souffre, dans les commencements surtout, un intolérable tourment quand elle s'entend louer. Dans la suite, son déplaisir diminue pour différentes raisons. La première, parce que l'expérience lui démontre que les hommes, se portant avec la même facilité à dire le bien que le mal, et le mal que le bien, on doit mépriser leurs discours. La seconde, parce que découvrant, à une plus vive lumière, que tout le bien qui est en elle est un pur don de Notre-Seigneur, elle ne se l'attribue pas plus que si elle le voyait dans une autre personne, et ainsi elle en donne à Dieu toute la gloire. La troisième, parce qu'ayant vu d'autres personnes profiter des grâces qu'elle a reçues de Dieu, elle pense qu'il a voulu se servir de la bonne opinion qu'elles ont d'elle, comme d'un moyen pour faire du bien à leurs âmes. Et la quatrième, parce que, n'ayant devant les yeux que la gloire de son Maître, sans s'occuper de la sienne, elle se trouve délivrée de l'appréhension, ordinaire dans les commençants, que les louanges ne soient pour elle, comme pour tant d'autres, une cause de ruine. Ainsi, elle se soucie très peu qu'on ait de l'estime pour elle, et désire seulement de pouvoir contribuer à faire donner des louanges à Dieu, sans se mettre en peine du reste. Ces raisons et d'autres encore adoucissent la peine si vive que donnent ces louanges : on en ressent néanmoins toujours une certaine souffrance, si ce n'est quand on n'y fait point attention. Mais l'âme souffre incomparablement plus de se voir sans sujet estimée de tout le monde, que d'être blâmée par des discours désavantageux. Quand elle est venue à ce point d'être insensible

aux louanges qu'on lui donne, elle se soucie encore moins de ce qu'on dit contre elle (1). »

136. D. Qu'est-ce qu'on entend par les persécutions du démon ?

R. Ces persécutions comprennent tout ce qu'on peut avoir à souffrir de la part du démon : les tentations, l'obsession, et la possession. — Avant d'entrer dans le détail de ces différentes persécutions, il est important de rappeler un principe dont nous parlons ailleurs (II, 112, 143), et qui doit nous guider dans l'examen de cette question : l'action du démon ne dépasse point la partie sensible et ne peut dans aucun cas s'exercer directement ni sur l'intelligence ni sur la volonté. Avec la permission de Dieu, le démon a le pouvoir de nous attaquer, en excitant les fantômes de notre imagination et les passions de l'appétit sensitif; il a le pouvoir d'agir sur les objets extérieurs, même sur nos corps, pour nous porter au vice ; mais son pouvoir ne va pas plus loin. La chair et le monde lui fournissent des auxiliaires déjà assez efficaces. En effet, en raison de l'union intime qui existe entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme, l'attrait du mal se glisse facilement dans l'intelligence et dans la volonté, et l'action du démon reste, bien que limitée aux choses sensibles, une puissance formidable contre laquelle nous devons lutter avec circonspection, fermeté, humilité, et confiance en Dieu (2).

(1) *Le Château intérieur. Ibid.* — Nous avons placé cette épreuve des louanges à la purification passive des sens, parce qu'elle se rattache aux persécutions des hommes. Il faut cependant remarquer que les dispositions intérieures décrites par sainte Thérèse supposent une âme généralement plus avancée dans l'union divine.

(2) D. Th. 1 p. q. 114, a. 2, ad 3 : Dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen... aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus, etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur. — 1. 2. q. 80, a. 2. — Denys-le-Chartreux nous paraît avoir admirablement résumé la doctrine de saint Thomas sur cette

137. D. Qu'est-ce qu'on entend par les tentations du démon ?

R. On comprend sous le nom générique de tentations toutes les suggessions et les inspirations de Satan ; cependant on donne plus particulièrement ce nom aux mouvements impétueux et violents, et l'on appelle illusions les opérations malignes qui se glissent dans la partie inférieure de l'âme d'une manière imperceptible. Dans les tentations, le démon agit sur certaines facultés intérieures sensibles avec une grande énergie, mais il ne les domine pas totalement et ne réside pas réellement dans l'âme (1).

question dans le passage suivant (*De remediis tentationum*, a. 5) : Dæmones ad tentandum, impugnandum, dejiciendum homines, utuntur carne et mundo tanquam instrumentis ac mediis, quia per exteriores interioresque sensus, et per appetitum sensitivum impugnant variis modis. — Primo, ipsis sensitivis potentiis objiciendo seu repræsentando objecta delectabilia vel terribilia, prospera vel adversa, quatenus ad inordinatum et carnalem amorem, sive ad vitiosum, carnalem et mundanum timorem, sive ad aliam passionem vituperabilem nos accendant, incitent aut inducant. — Secundo, ad ipsa exteriora objecta, sensibilia et terrena nobis undique occurrentia, nos variis modis afficiendo, ita ut inordinate delectemur in eis, vel male contristemur de eis, atque superflue immoremur seu inhæreamus eisdem. — Tertio, immoderate nos occupando circa talia etiam in divino officio... Insuper in corpora nostra agere possunt et ea diversimode alterare, accendere et disproportionare... Sic et organa exteriorum interiorumque sensuum et appetitus sensitivi possunt multipliciter immutare et ita decipere, non tamen possunt *directe* in intellectum ac voluntatem imprimere ; sed quia in nobis est naturalis ac jugis et maxima colligatio atque connexio sensitivarum et intellectualium potentiarum, in tantumque intellectiva nostra cognitio a sensitiva cognitione dependet, oritur ac procedit, et intellectus mediantibus phantasmatibus quæ sunt in sensu interiori, tendit in actum, idcirco ex hoc quod dæmones sensitivas vires indisponunt, et earum formas atque phantasmata turbant, impeditur et errat intellectus noster, et ratio in actibus ac judiciis suis : voluntas quoque ex motibus passionum obtenebratur, errat et labitur. Idcirco necesse est... reluctari per remedia.

(1) Viguier. S. Ord. Præd. *Institutiones*. C. 3, § 2, ver. 13 : Cum autem (dæmones) tentant et concitant passiones, sive immutant imaginationem et phantasiam, sunt quidem in corpore, sed non per operationem disconvenientem animæ sensitivæ : neque dominantur totaliter phantasiæ aut corpori. Ideo tentati non dicuntur dæmoniaci, licet habeant diabolum in corpore.

138. D. Qu'est-ce que l'obsession ?

R. C'est une persécution manifeste du démon. Dans l'obsession l'action diabolique peut s'exercer de trois manières : 1° en empêchant le libre usage des facultés de l'homme (1) ; 2° en affligeant le corps et en lui faisant sentir de grandes douleurs ou bien en agissant malicieusement autour de la personne obsédée ; 3° en portant au mal par des artifices abominables, quelquefois même à force ouverte (2).

Voici d'après le Père Surin quelques explications aussi courtes et aussi précises que possible sur ces trois effets de l'obsession : — « Le *premier effet* est d'empêcher le libre usage des facultés de l'homme, soit intérieures, soit extérieures. Ceux que le démon persécute de la sorte sont souvent gênés et violentés dans leurs actes ; ils éprouvent en particulier que leur imagination est comme liée par des ténèbres épaisses, et ils sentent sur le cœur une pesanteur qui les oppresse, de telle sorte néanmoins qu'ils peuvent s'apercevoir aisément que la cause de leur tourment est étrangère et extérieure ; car le démon a beau se cacher, les personnes un peu expérimentées distinguent très bien les effets de l'infirmité humaine des opérations malignes qui ont pour effet de

(1) Silvester Prieras. S. Ord. Præd. *De Strigimagarum, dæmonumque mirandis*. L. 1, c. ult. epilogans : Potest autem malus (angelus) hominem privare usu rationis (1. 2. q. 80, a. 3), quippe qui potest humores et spiritus omnes hominis ad caput deducere, imo organa sensus de capite posset auferre, si permitteretur. — Viguier. *Inst. Ibid.* In dæmoniacis vero et obsessis ac arreptitiis totaliter dominantur (dæmones), ita ut etiam ratione uti non possint. Ex quo sequitur quod mala quæ dæmoniaci faciunt, non imputantur novo peccato, sicut ebriis.

(2) Viguier. *Inst. Ibid.* Dæmonia non solum mittuntur exterius ad puniendum in bonis, sed etiam in corpore, et infra corpus... Dæmones autem vexantes corpora, interius operantur, commovendo carnem, sanguinem et membra, per spiritus vitales ; et sic sunt in ipsis corporibus non per informationem, sed per operationem disconvenientem naturæ corporis... Plus uno tempore vexant quam alio, et interdum præbent inducias.

fatiguer l'homme et de le troubler dans ses actions. » — *Second effet :* « C'est une vexation marquée et sensible qui s'arrête quelquefois au dehors autour de la personne, et qui afflige quelquefois le corps en lui faisant sentir la douleur. Les démons ont coutume de faire du bruit pour épouvanter, de faire impression sur l'extérieur, de frapper, de faire souffrir de grands tourments dans les entrailles et dans les nerfs, en y causant des obstructions et des engourdissements, et même des maladies plus fâcheuses, comme il paraît par l'exemple de Job. » — *Troisième effet :* « Ce sont des mouvements qui portent au mal, mais si véhéments que les personnes obsédées comprennent sans peine que le démon en est l'auteur. Elles le sentent opérer au dedans d'elles-mêmes pour les porter au vice contraire à la pureté par des artifices abominables qui ne sauraient venir que de l'esprit immonde. Et quelquefois il les attaque à force ouverte, comme s'il voulait user de violence (1). »

L'obsession, grand moyen de purification passive des sens, s'appelle aussi *siège diabolique*. « Dans le siège diabolique, dit Scaramelli, le démon se tient auprès de la personne qu'il assiège, comme un capitaine se tient auprès de la place qu'il serre de près avec ses troupes, et ce qui importe davantage ici, le démon n'a aucun pouvoir stable et permanent sur son corps. C'est ce qu'on peut montrer clairement ; car, le temps de la purification terminé, le démon, sans exorcismes, sans injonction, et sans qu'on ait employé aucune industrie particulière pour l'expulser, lève lui-même le siège et s'en va : ce qui ne serait certainement pas, s'il avait pris possession de ce corps ; comme de fait il n'abandonne jamais les corps des énergumènes qu'il tient en sa possession, s'il n'y est contraint par une puissance supérieure. Je ne nie pas, d'ailleurs, que le démon n'entre très souvent

(1) *Catéchisme spir.* P. 6, c. 7.

dans les corps de ceux qu'il assiège, pour éveiller des tentations violentes et y causer des douleurs atroces :... du moins il n'y entre pas en maître, mais seulement en étranger et en traître qui, après avoir causé le dommage que Dieu lui a permis de faire, doit se retirer : et alors la personne éprouvée ne sent plus rien de pénible au dedans d'elle, bien qu'elle puisse le ressentir au dehors (1). »

139. D. Qu'est-ce que la possession ?

R. C'est une persécution très maligne du démon. La possession reproduit avec intensité les trois effets de l'obsession que nous avons signalés, et surajoute deux caractères aggravants : 1° dans la possession non seulement le démon empêche le libre usage des facultés de l'homme, mais il parle et agit lui-même par l'organe du possédé, sans que celui-ci s'en aperçoive, ni qu'il puisse l'empêcher (2) ; 2° par la possession, le démon exerce ses opérations malignes au dedans, car il habite et demeure réellement dans les corps de ceux qu'il possède ; par l'obsession, le démon fait sentir son action du dehors, c'est le siège diabolique (3). Au reste, il est excessivement rare que la possession se manifeste chez les âmes appelées à la contemplation et à l'union intime avec Dieu : c'est plutôt une punition qu'une épreuve purifiante (4).

(1) *Le Directoire mystique*. Tr. 5, c. 7, n° 76.

(2) Card. Bona. *De discr. spir.* C. 11. Energumena *spirituale* tunc fit, cum mentem et cor hominis diabolus possidet, et in illis operatur... *Corporale* autem vel fit extrinsecus... vel fit intrinsecus, quando hominem invadit, intusque vexat et exagitat.

(3) D. Th. 3 p. q. 71, a. 2, ad 1 : Energumeni dicuntur, quasi interius laborantes ex intrinseca operatione diaboli. — Card. Bona. *Ibid.* Ut aliquis vere dicatur energumenus sive arreptitius, non satis est ut vexetur extrinsecus sicut Job, et Antonius abbas, atque alii sancti, sed requiritur ut diabolus sit in illo intime præsens, sicut motor in mobili, et in eo aliquid operetur.

(4) Viguier. *Instit. Ibid.* Non legimus Deum misisse diabolum

140. D. A quels signes peut-on reconnaître que l'obsession se rapporte à la purification passive des sens ?

R. Pour reconnaître si l'obsession se rapporte à la purification passive des sens, il faut avant tout considérer attentivement si la personne obsédée travaille sérieusement à sa perfection ; d'ailleurs, il n'est pas sans exemple de rencontrer des âmes astucieuses, qui par leurs discours et par leurs grimaces cherchent à se faire passer pour les victimes du démon.

On doit éviter deux excès dans l'examen de l'obsession : voir l'action du démon partout, et ne la voir nulle part. L'obsession aussi bien que la possession se révèle par des signes mystérieux, inexplicables, humainement parlant ; la possession porte sans doute avec elle des caractères plus extraordinaires, toutefois la simple obsession doit s'affirmer par quelque chose d'assez sensible. La principale marque, commune aux obsédés et aux possédés, d'après le Père Surin, c'est de répondre aux pensées et de découvrir les choses cachées. Nous dirons bientôt dans quel sens il faut entendre cela (II, 146).

141. D. A quels signes peut-on reconnaître une véritable possession ?

R. Voici les signes les plus certains : parler une langue qu'on n'a jamais apprise, dire ou faire des choses évidemment au-dessus de sa portée, ne plus se souvenir de ce qu'on a dit, ou de ce qu'on a fait durant la possession (1). Les réponses obtenues par les exorcismes sont

ad vexandum interius justos... Interius aliquem vexatum absque peccato non legimus.

(1) Card. Bona. *De discr. spir.* C. 11, n° 14 : Signa autem univoca et fere certa sunt, cum quis lingua peregrina loquitur, quam nunquam didicit : cum litterarum atque artium ignarus legit, scribit, pingit, et ex arte cantat, aut de rebus altissimis disserit, qui nunquam studuit : cum occulta revelat adeo ignota, ut nulla industria vel ingenio humano sciri possint :... cum jussus recitare sym-

aussi un signe de possession, mais on ne doit y ajouter foi qu'avec une grande réserve.

142. D. Pourquoi Dieu permet-il aux démons d'exercer leur malice sur des âmes saintes ?

R. C'est pour les purifier davantage et les élever à des communications plus intimes. Toutes ces persécutions, quels que soient leur nombre et leur violence, ne viennent pas seulement de la malice du démon, mais aussi de la volonté de Dieu qui, dans son infinie sagesse, règle les conditions du combat, et se sert du mal que le démon voudrait nous faire, pour en tirer un plus grand bien (1).

Nous citerons ici un passage d'un écrit fort curieux et devenu très rare : « C'est une chose asseurée, dit le Père Sébastien Michaëlis, qu'il y a un grand nombre de malins esprits qui habitent en la region de l'air tenebreuse, et descendent ça bas, Dieu l'ayant ainsi permis par sa Providence. Premierement, pour se servir d'eux qui sont ses creatures ; mais à vils offices, comme un roy et la justice civile ont de coustume condamner certains malfaicteurs, non à la mort, mais à offices qui ne leur apportent aucun profit, ains peine et travail seulement, pour le bien toutesfois du public... Secondement, pour nostre exercice, comme l'applique S. Bernard, apres S. Hierosme, aux Hiebusiens, Philistins et autres peuples barbares qui furent delaissez par divine permission aux limites de la terre de promission pour servir d'exercice au peuple d'Israel, lequel sans cela eut facilement recalcitré contre Dieu, estoient une figure des malins esprits lesquels Jesus-Christ devoit delaisser

bolum apostolorum vel petere veniam peccatorum omnino renuit : cum cessante vexatione eorum quæ dixit non recordatur, aut de his interrogatus nescit respondere.

(1) D. Th. 1 p. q. 114, a. 1, c. : Ordo impugnationis ipsius est à Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando.

apres sa mort et Passion en l'air pour nous exercer en bien, comme le sablon infructueux et stérile sert de nettoyer et clarifier les vaisseaux d'or et d'argent qui sont soigneusement gardez en la grande maison d'un pere de famille. Ainsi a esté exercé Job, en somme tous gens de bien, jusques à S. Paul qui dit avoir enduré des soufflets de Sathan (II. *Cor.* XII); mais aussi il conclud en l'epistre cy dessus alleguée (*Eph.* VI, 12-16) où il fait mention de ce propos, que nostre Redempteur nous a voulu premierement par le merite de sa precieuse mort et Passion armer trestous de cap en pied, comme vrays champions de Dieu. Le glaive, dit-il, est la parole de Dieu; le beaume, c'est l'esperance; le halecret, c'est la charité; et le bouclier, c'est la foy : comme aussi disoit S. Pierre : *Cui resistite fortes in fide.* En somme, moyennant ces armures le diable ne peut rien, voire du tout rien sur nous... En second lieu, pour ce qu'il ne gaigne jamais excepté seulement ceux qui ne veulent resister, bref comme l'on dit : *Non vincet nisi volentem.* Estans ainsi constituez en cette maniere aupres de nous, ils ont une bride, c'est la divine Providence, laquelle fait par le ministere des bons Anges ou autrement comme bon luy semble, cohibe tellement leur rage et malice qu'ils ne puissent faire ce qui seroit bien mesmes en leur puissance naturelle, et faut que devant qu'ils facent quelque chose, ils demandent congé à Dieu, comme estant ses esclaves. Ainsi voyons nous Sathan avoir demandé congé à Dieu d'affliger Job en sa personne et en ses biens, et les diables dont est faite mention dans l'Evangile, n'osoient entrer aux pourceaux sans avoir eu de cela congé particulier de Jesus-Christ (1). »

(1) *Discours des esprits*, etc., faict et composé par le R. P. Fr. Sébastien Michaëlis, docteur en théologie de l'Ordre de S. Dominique, etc. C. 4. Paris. 1612.

143. D. La puissance du démon s'étend-elle quelquefois jusque sur la volonté ?

R. Le démon ne peut dans aucun cas agir directement sur la volonté. Il peut quelquefois empêcher indirectement le bon usage de la raison, en agissant sur les sens et sur l'imagination, en mettant en jeu, si Dieu le permet, certaines formes représentatives et même certaines passions. L'âme, entraînée alors par l'illusion ou par la passion, regarde comme un bien véritable l'objet qu'elle recherche et l'acte qu'elle se permet (1). Quand il y a véritable obsession, le démon peut porter quelqu'un à faire nécessairement un acte qui est un péché matériel dans son genre, mais il ne peut pas le contraindre à pécher formellement. En effet, si le démon enchaîne la raison, en agissant sur l'imagination et l'appétit sensitif, tout ce que l'homme fait dans cet état ne lui est pas imputable (2). Au reste, on ne doit point l'oublier, quelque extraordinaires et violents que soient les artifices du démon, Dieu y met toujours de justes bornes. C'est ainsi que le démon qui peut agir indirectement sur l'intelligence par les sens et par l'imagina-

(1) D. Th. 1. 2. q. 80, a. 1, c. : Relinquitur quod voluntas hominis sit directe causa peccati ejus... Diabolus potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliqui l appetibile sensui, vel persuadendo rationi... Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile. — Et *Ibid.* a. 2, c. : Appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari... Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

(2) D. Th. 1. 2. q. 80, a. 3, c. : Diabolus... potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est ; non autem potest inducere necessitatem peccandi... Homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem ; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum.

tion, ne peut pas néanmoins nous communiquer des espèces intellectuelles infuses, faculté que Dieu se réserve, ce qui rend les véritables visions intellectuelles exemptes des artifices du démon (II, 299).

144. D. Les démons exercent-ils quelquefois leur malice d'une manière visible et sensible ?

R. Cela ne fait pas un doute, pour peu qu'on s'en rapporte aux saintes Écritures et à l'histoire authentique d'un très grand nombre de Saints.

« *Voici Béhémoth que j'ai créé avec vous* (*Job.* XL, 10). De même, dit saint Thomas dans son commentaire sur Job, que les Anges qui sont restés fidèles, et qui ont une dignité suréminente dans la création, apparaissent quelquefois aux hommes ; de même aussi les démons, par suite de leurs qualités naturelles et d'un certain pouvoir malfaisant que Dieu leur a donné sur les hommes, se présentent à eux sous des figures de toutes sortes, jusqu'à emprunter la ressemblance d'animaux monstrueux, comme l'éléphant si remarquable par sa grandeur et par sa force. *Ce monstre*, est-il écrit par allusion à Satan, *est le commencement des voies de Dieu* (*Ibid.* 14), parce qu'il a été le principe des adversités de Job (1). » C'est, en effet, par ces épreuves que le saint homme a été purifié et sanctifié.

Nous citerons encore ici le Père Sébastien Michaëlis, autant pour son style naïf et agréable que pour son excellente doctrine tirée de saint Thomas et fondée sur le

(1) D. Th. *Expos.* in Lib. Job. C. 49, l. 2 : Est autem considerandum, quod sicut angeli in sua dignitate remanentes, excellentiam quamdam habent super hominum dignitatem, unde et in fulgentiori quadam claritate apparent hominibus : ita etiam dæmones excellentiam quamdam et principatum in malitia super homines habent ; et ideo sub figura quorumdam excellentium et quasi monstruosorum animalium describuntur. Inter omnia autem animalia excellit elephas magnitudine et virtute... *Ipse est principium viarum tuarum* (*Job.* XL, 14), quia supra commemoratur Satan fuisse principium adversitatis ejus.

témoignage des Saints : « Quant à la premiere apparition de Sathan qui est descrite en Genese, 3 chap., il appert par icelle que le diable peut prendre un corps visible pour se faire veoir aux hommes, non pas toutefois qu'il soit en son pouvoir de le prendre à sa volonté, estant cohibé et empesché par la toute puissance de Dieu, comme S. Augustin l'enseigne et sainct Thomas apres lui Aug. lib. 2, *de gen.* ad litt. — S. Th. 2. 2. q. 165, a. 2, ad 2). Mais quelquefois Dieu l'a ainsi permis, d'une part pour convaincre nostre entendement à croire qu'il y a des malins esprits qui ne s'estudient jamais à autre chose qu'à nous perdre ; d'autre costé pour nous faire cognoistre à l'œil combien il est ord et sale cest esprit immonde, depuis le temps qu'il s'est esloigné de son Dieu et armé contre luy, puis qu'il se fait voir le plus souvent en une forme si hideuse que d'un serpent ou autre beste brute, et à ces fins il nous est proposé au beau commencement de la Bible, comme un vilain couleuvre : pour la seconde raison. Et pour la premiere, au beau commencement de l'Evangile presché par Jesus-Christ, comme un personnage qui a beau babil, mais duquel la fin n'est autre que de nous faire precipiter et rompre le col. Et pource qu'il est ainsi cauteleux, il a de coustume de s'accommoder aux gens, en cela faisant le singe de Dieu qui s'est tousjours voulu demettre à notre imperfection... Somme, il est tout semblable aux crocodilles d'Egypte, lesquels s'appercevans de quelque homme qui approche du Nil poursuivant son chemin, il commence à contrefaire l'homme et à pleurer comme s'il avoit grand besoing de secours, et le pauvre homme approchant à la bonne foy est soudainement devoré. Ainsi recite sainct Athanase (*in vita Ant.*), que un jour il se dueilloit fort aupres de la cellule de ce bon Pere Anthonius, et comme il demanda qui c'estoit, il respondit se voyant descouvert qu'il avoit bien occasion de ce plaindre, car tout le monde le chargeoit d'estre cause de tous

les forfaits du monde, combien qu'il en fut innocent. Parfois aussi il chantoit des psalmes se voulant accommoder à luy : mais il bouchoit pour lors ses oreilles ne voulant escouter le chant de Sathan, et pratiquoit ce qui est escrit : *Ego autem tanquam surdus non audiebam* (*Ps.* 37). Autrefois il se présentoit avec une grande splendeur, se transformant en Ange de lumiere : mais il fermoit les yeux, ne voulant voir la clarté de Sathan, et quand il voioit qu'il ne pouvoit le gagner par tous ces beaux moyens, il venoit avec grand bruit pour l'espouventer ; maintenant, dit-il (S. Athanase), en guise de dragon ; tantost en guise d'une autre beste effroyable ; parfois se presentoit à luy comme un homme ayant enorme grandeur plus que celle d'un geant, si bien que la teste touchoit au ciel, combien que les pieds fussent en terre ; quelquefois aussi il faisoit un grand bruit, comme si la cellule eust été environnée de chevaux, chariots et gens armez, mais pour lors s'estant à Dieu recommandé, il se mocquoit de luy ayant esgard à ce qu'il est escrit : *Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Domini Dei nostri invocabimus* (*Ps.* 19). Il n'oublioit aussi de mettre des lingots d'or par où il devoit passer pour le tenter d'avarice, lesquels aux signes de la croix s'esvanoüissoient en fumée... Finalement aussi il le menassoit de le bien battre et de le faire mourir, en luy rompant le col. Mais à cela il avoit sa response toute preste, que s'il n'avoit peu aucunement nuire à la moindre brebiette de Job, ny aussi aux pourceaux immondes, que moins pourroit-il faire dommage à l'homme qui est peculierement soubs la protection de Dieu, et duquel tous les cheveux sont nombrez, tellement qu'un seul ne peut tomber de sa teste sans l'expres vouloir de Dieu (1). »

(1) *Discours des esprits*. C. 4. — Voici un excellent résumé de la doctrine de saint Thomas sur la manière d'opérer du démon dans

145. D. Les démons manifestent-ils toujours leur présence sous une forme corporelle ?

R. Les démons peuvent manifester leur présence, sans qu'ils aient besoin pour cela de se montrer visiblement. Ces opérations malignes sont extérieures ou intérieures: extérieures, quand le démon agit en réalité, mais sans se montrer, comme serait, par exemple, de souffler sur des charbons pour allumer le feu; intérieures, dans certaines visions que nous prenons pour des visions intellectuelles (II, 299) ou bien dans les visions manifestement imaginaires (1). Sainte Thérèse, après avoir raconté les attaques qu'elle eut à subir de la part du démon, s'exprime ainsi : « Je l'ai vu rarement sous quelque figure, mais il m'est apparu souvent sans en avoir aucune, comme il arrive dans les visions intellectuelles, où, ainsi que je l'ai dit, l'âme voit clairement quelqu'un présent, bien qu'elle ne l'aperçoive sous aucune forme (2). »

ces apparitions corporelles: — Silv. Prier. *De strigim*. L. 1, c. ult. : Dæmon, omnes hominis sensus, cum interiores, tum exteriores, immutare potest (1 p. q. 111, a. 3 et 4. — *Verit*. q. 1, a. 3, q. 12, a. 8. — *Pot*. q. 6, a. 3, ad 3. — *Mal*. q. 16, a. 1, ad 16). Quod intellige sic, et eo modo, ut etiam homo decipiatur, aliter re apprehensa quam sit: quod equidem fieri potest multipliciter. Primo, ex eo quod ex aere corpora format, ostendens quæ vere non sunt, sicut aliquos terruit aliquando sub forma draconis. Secundo, applicando per motum localem activa quædam naturalia, quæ hoc possunt, sicut apud D. Thom. quædam herba fumigans trabes facit apparere serpentes. Tertio, reducendo spiritus qui in homine sunt ad phantasiam, et eam suo modo immutando, et consequenter etiam sensus, ut de præstigiis dictum est, ut apparet in phreneticis, arreptitiis, et insanis. Quarto, per aorasiam, quæ cæcitas est, qua celantur nobis non omnia, sed quædam, sicut oculi discipulorum euntium in Emmaus tenebantur ne Christum cognoscerent : potest enim graphio quod quæris prætendere chartam, aut tabulæ cui insidet, supra ponere aliam similem, in qua non sit graphium; et stragimagæ prætendere formam bovis et reliqua.

(1) Silv. Prier. *De strigim*. L. 2, c. 6 : Invisibiliter ergo interdum res agitur, et id dupliciter : et imprimis quidem disponentis ad instar, sicut exsufflantem in prunas ignem incendere dicimus... Deinde vero res etiam agitur suasionis modo, seu suadentis ad instar, veluti cum virtuti cognitivæ nostræ apparet aliquid sub specie boni.

(2) *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 31.

146. D. Les démons peuvent-ils connaître le fond des cœurs et les secrets de l'avenir ?

R. Dieu seul pénètre le fond des cœurs et sonde les secrets de l'avenir (1). Les démons, il est vrai, n'ont rien perdu des dons naturels qu'ils avaient reçus de Dieu avant leur chute (2) ; toutefois, ils n'arrivent à connaître la vérité que de trois manières : 1° par la perspicacité de leur intelligence ; 2° par la révélation des saints Anges ; 3° enfin, par la grande expérience qu'ils ont des choses (3). Les démons peuvent donc faire des

(1) D. Th. 1 p. q. 57, a. 4, c. : Cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu ; et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest... Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium, affectiones voluntatum cognoscere potest.

(2) D. Th. 1. p. q. 64, a. 1, c. : Naturalis cognitio in eis non est diminuta.

(3) D. Th. *Ibid.* ad 5 : Dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suæ naturæ... Secundo, per revelationem a sanctis angelis... Tertio modo cognoscunt per experientiam... dum in rebus singularibus... aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura.

S. Athan. *Ad Antiochum ducem.* 9, 100. Edit. Migne. Num dæmones et diabolus præscii rerum sunt, et cordium cognitores, eaque quæ futura sint possunt prædiscere ? — *Resp.* Solus Deus res præscit, et cordium cognitor est. Neque enim ipsi angeli norunt ea quæ sunt in corde, nec quæ futura sunt. At dæmones quæ prædicere arbitrantur, ea ex astutia conjiciunt. Verbi gratia, cum, ut spiritus, multos apud Indos imbres vident, illi in Ægypto præveniunt, ac per incantationes et insomnia magnam fore Nili inundationem vaticinantur : aliaque his similia peragunt. Sæpe autem etiam mentiuntur. Hinc si quis illos velit convincere, secum determinet, ac supponat, quod nummos crastina die distribuere cupiat. Quo facto accitum magum vel vatem interroget ea de re de qua determinavit, nihilque omnino illos posse rescire comperiet.

S. Aug. *De divinatione dæmonum.* C. 5, n° 9. (Dæmones) aliquando et hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt : atque hinc etiam multa futura prænuntiant, aliis videlicet mira, qui ista disposita non noverunt. Sicut enim apparet concitatior animi motus in vultu, ut ab hominibus quoque aliquid forinsecus agnoscatur, quod intrinsecus agitur : ita non debet esse incredibile, si etiam leniores cogitationes dant aliqua signa per corpus, quæ obtuso sensu hominum cognosci non possunt, acuto autem dæmonum possunt.

conjectures sur nos pensées intimes et sur les événements futurs et contingents, mais ils n'en peuvent rien savoir avec certitude, à moins d'une révélation de Dieu, qui se sert ordinairement pour cela du ministère des Anges (1). C'est ainsi qu'on doit expliquer différents faits où le démon paraît connaître les pensées secrètes des hommes, comme il arrive quelquefois dans les exorcismes (2).

« Didyme, precepteur de sainct Hierosme, dit le Père Sébastien Michaëlis, traite ce point à propos qu'il veut prouver que le Sainct Esprit est Dieu, parce qu'il penetre les cœurs... Or le diable ne peut penetrer au dedans... Sainct Hierosme, disciple de Didyme, a fort bien declaré ce point : Ceux-là, dit-il, sont dignes de reprehension, qui pensent que les mauvaises pensées viennent du diable et non plustôt de nostre mauvaise volonté, car certainement le diable peut estre le suggesteur et le moyenneur des pensées mauvaises, mais non l'autheur, bien est vray qu'il est le plus souvent comme un boute-feu en nostre endroict, mais non qu'il vienne pourtant à penetrer l'interieur de nostre cœur, ains seulement il en prent conjecture par l'habitude et gestes

(1) D. Th. 1 p. q. 109, a. 4, ad 1 : Per sanctos angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cum divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum.

(2) Parmi les faits qu'on doit expliquer de la sorte, nous citerons le suivant tiré d'un manuscrit inédit du P. Surin. « Un de nos pères... commandoit quelque chose dans son esprit au diable et lui disoit : *obedias ad mentem*, et une fois il reçeut cinq ou six pensées de quelques actions qu'il vouloit commander au diable et à chacune disoit à part soy que non, enfin il s'arrêta à une septième, et lors il lui dit : *obedias ad mentem*. Le démon après cela dit tout haut toutes ses pensées l'une après l'autre. Et après chacune disoit : *mais monsieur ne veut pas*. Après les avoir dites toutes sauf la dernière, il dit : *nous verrons*, *nous verrons*, demeurant jusqu'à l'extrémité de la journée, et puis accomplit ce que le père avait commandé, montrant par là que non-seulement il connoissoit les pensées de ce père, mais même celles qu'il mettoit sous la clef disant que non. »

qu'il apperçoit en nostre maniere de faire... Le diable donc en cela abuse des personnes quand il leur fait accroire qu'il cognoist le cœur des gens, il peut bien avoir quelques conjectures, mais l'homme estant de franc arbitre, peut obmettre et quitter telles fantaisies, et ainsi le diable se trouve le plus souvent menteur. De cecy sainct Augustin en a fait un livre intitulé *De scientia* [*vel divinatione*] *dæmonum*, où il monstre amplement ce discours, concluant qu'ils ne peuvent davantage sçavoir les choses futures qu'ils ne font l'intérieur des pensées. Nonobstant par les oracles il a voulu predire les choses à advenir... Advient ordinairement par divine permission que si le diable (soit de lui mesme en personne, ou par un sien oracle mort ou vivant) predit quelque bon heur, telle chose n'advient point... Il y a deux choses, dit S. Athanase (q. 27, *ad Antioc. ducem.*), que les Anges, mesmes soient bons ou mauvais, ne peuvent sçavoir, c'est l'intérieur des cœurs et les choses futures (1). »

147. D. Peut-on s'offrir à Dieu pour endurer les persécutions du démon ?

R. Il n'est généralement pas permis de rechercher les persécutions du démon, quelles qu'elles soient ; ce serait une véritable témérité et une dangereuse présomption. On ne peut s'exposer de soi-même à de pareilles épreuves : pour y résister et pour les sanctifier, il faut y être vraiment appelé. Les exemples des Saints qu'on pourrait invoquer en faveur d'une opinion contraire, supposent toujours un mouvement particulier de l'Esprit-Saint (2).

(1) *Discours des esprits.* C. 5.

(2) D. Th. 3 p. q. 41, a. 2 : Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum, quia magis est consilium Spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio diaboli invidentis.

148. D. Peut-on user de quelques moyens pour éloigner les persécutions du démon ?

R. Non seulement on le peut, mais on le doit. Voici les principaux moyens qu'on emploie ordinairement contre l'obsession et la possession : 1° Faire pénitence et purifier sa conscience par une bonne confession. 2° Communier le plus souvent possible, d'après les conseils d'un confesseur éclairé et prudent. 3° Implorer la miséricorde de Dieu par le jeûne et la prière. 4° User des sacramentaux, en particulier du signe de la croix et de l'eau bénite (1), comme aussi se servir de l'invocation du Très Saint Nom de Jésus, des reliques des Saints, de la lecture des saints Évangiles, etc. 5° Recourir aux exorcismes (2). Les exorcismes sont institués pour la délivrance des possédés, mais ils ne sont pas toujours efficaces contre l'obsession. Si l'obsession fait partie de la purification passive des sens, les exorcismes peuvent avoir une certaine utilité, mais ils ne sont alors, d'après les auteurs, d'aucun secours pour délivrer complètement des assauts du démon, parce que c'est Dieu qui s'est réservé l'heure et le moment, en raison des grands avantages que l'âme doit retirer de l'épreuve (3). 6° Enfin,

(1) Sainte Thérèse affirme dans sa vie (c. 31) que « rien n'égale le pouvoir de l'eau bénite pour chasser les démons et les empêcher de revenir. » Il ne faudrait pas conclure de ces paroles que le signe de la croix a moins de vertu contre le démon que l'eau bénite. On peut légitimement supposer que sainte Thérèse chassait le démon avec l'eau bénite, en faisant en même temps le signe de la croix, car il est généralement d'usage de réunir ces deux sacramentaux.

(2) Sur la pratique des exorcismes on doit consulter les excellentes instructions qui se trouvent dans le Rituel romain. — On peut aussi voir les nombreux ouvrages qui ont traité de cette matière : *Malleus maleficarum*, 2 volumes qui contiennent les travaux de Jacques Sprenger, Henri Institutor, Jean Nider, Bernard Basin, Ulrick Molitor, Jérôme Mengo, Gerson, Malleoli, de Spina ; *Manuale exorcistarum*, de Brognoli ; *Disquis. Mag.*, de Delrio ; et beaucoup d'autres.

(3) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 6, c. 6, n° 62. Quamvis ipsius dæmonis testimonium omnino falsum reputari debeat, a

la pratique sérieuse et persévérante des vertus. L'exorcisme est, il est vrai, la *voie directe* pour chasser les démons, mais l'humilité, la mortification et l'exercice assidu de l'oraison sont des moyens très puissants et souvent infaillibles pour arriver au même résultat. Cette *voie indirecte* est presque toujours indispensable, et on ne doit jamais la négliger. Le démon fit un jour cet aveu : « Une personne qui mortifie ses passions a le même pouvoir sur moi, que moi sur elle-même. »

149. D. Peut-on user des ressources de l'art médical pour combattre l'obsession et la possession ?

R. Bien que les remèdes humains soient alors presque toujours inutiles, on peut néanmoins s'en servir en cas d'extrême nécessité, comme d'un secours indirect contre l'obsession et la possession ; ces remèdes font quelquefois cesser les troubles causés dans l'organisme par l'action du démon. Mais il faut y mettre une grande réserve et discrétion, car la médecine humaine est ici très souvent plus nuisible qu'utile : on doit user avant tout des moyens spirituels, et compter uniquement sur l'action divine (1).

150. D. Dans quelles dispositions faut-il être pour soutenir victorieusement les persécutions du démon, surtout l'obsession et la possession ?

posteriori tamen cognoscitur in aliquibus, eum non ex maleficio datum, sed divina permissione ad exercitium et purgationem concessum esse, quia ad eum expellendum nulla ex usitatis diligentia sufficit, ipseque gemens conclamat, se nullatenus egressurum, licet hoc ardenter desideret quousque in illa creatura facta sit integra purgatio, ut colligitur ex revelationibus sanctæ Birgittæ. *L.* 3, *rev. C.* 31. Et vere facta purgatione, ipse ultro, et absque exorcismo exit.

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 6, c. 6, n° 69 : A remediis medicinæ abstinendum judicamus, et ad remedia Ecclesiæ recurrendum, quia plus nocent, quam proficiunt, et dæmon nihil aliud quærit, nisi vires illius debilitare, ut eam melius et facilius turbet... Quamobrem a medicinæ remediis (nisi in gravissima necessitate) abstinendum est.

R. Toutes les dispositions nécessaires pour bien profiter des purifications passives en général (94-100) sont ici de rigueur, principalement une très grande patience et une profonde humilité. On doit alors bien se garder de demander du soulagement à des moyens illicites, car ce serait attirer sur soi des peines beaucoup plus difficiles à supporter (1). Il faut se contenter d'aller à Dieu avec confiance, en lui disant sans cesse : « Seigneur, j'ai mis en vous ma confiance, je ne serai » jamais confondu (*Ps.* XXX, 2). »

151. D. Dieu permet-il parfois au démon de tenter les âmes justes contre la chasteté (2) ?

R. Les âmes justes qui commencent à se donner à Dieu sont rarement exemptes de ces sortes de tribulations ; quelquefois même cette épreuve est poussée aux dernières limites pour purifier davantage et plus vite les âmes que Dieu destine à une haute perfection (3). « Pendant cette affreuse nuit, dit saint Jean de la Croix, l'ange de Satan, c'est-à-dire l'esprit de fornication, en attaque quelques-uns et fatigue leurs sens de violentes et abominables tentations ; il remplit

(1) Silv. Prier. *De Strimag.* L. 2, c. 12 : Qui vero prædictis licitis remediis curari nequeunt propter impedimenta, ad patientiam et tolerantiam commonendi sunt, in remissionem suorum peccaminum ; et ne ad illicita remedia contra Dei voluntatem nitantur, ne eis deteriora contingant.

(2) Les auteurs donnent une place à part aux tentations contre la chasteté dans la purification passive des sens, et en font en quelque sorte comme un appendice de l'obsession. En effet, ces sortes de tentations peuvent se rencontrer dans l'obsession ; c'est même ce qui en caractérise un des plus fâcheux phénomènes (II, 138).

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 8, a. 8, nº 1 : Paucissimi inveniuntur qui carnis stimulos non patiantur... Plures tamen sunt qui hujusmodi tentationis molestias experiantur, et maxime inter incipientes, ut citius purgentur. Vix concepi potest nisi ab expertis, quantas in anima molestias excitet hujusmodi tentatio... Unde tentatio contra castitatem est pene purgatio universalis incipientium, amara quidem, sed efficacissima.

leur esprit d'horribles pensées ; il trouble leur imagination par de très vives représentations ; enfin, il leur fait souffrir des tourments plus cruels que la mort même (1). »

152. D. Comment peut-il se faire qu'une âme soit purifiée par des impressions contre la chasteté ?

R. Saint Thomas, dans son commentaire sur saint Paul, nous explique ce phénomène d'une manière fort ingénieuse et très consolante. Saint Paul avait dit (II. *Cor.* XII, 7) : « Et de peur que la grandeur de mes » révélations ne me causât de l'orgueil, Dieu a permis » que je ressentisse dans ma chair un aiguillon, qui » est l'ange de Satan, pour me donner des soufflets. » — « Souvent, dit le Docteur angélique, un médecin habile suscite ou permet une maladie pour en guérir une plus grave. L'Apôtre, dans le texte qu'on vient de lire, montre évidemment que quelque chose de semblable a été fait en lui par le céleste médecin, Notre-Seigneur Jésus-Christ. En effet, le divin Sauveur, grand médecin des âmes, permet quelquefois que ses amis, même les plus parfaits, soient affligés dans leurs corps, afin de guérir leurs âmes ; et qui plus est, pour empêcher qu'on tombe en des fautes graves, il en permet d'apparentes. C'est ainsi que le Seigneur se conduisit envers saint Paul : *Dieu a permis que je ressentisse*, pour mon utilité et pour mon humiliation, *un aiguillon dans ma chair*, c'est-à-dire des tentations violentes qui me poursuivaient partout. Cette tentation qui me poursuit sans cesse, c'est *l'ange de Satan*, que Dieu autorise à me tenter ; c'est le véritable envoyé de Satan, car l'intention de cet ennemi est de me perdre, mais la volonté de Dieu est de m'humilier et de me purifier. L'Apôtre désirait beaucoup être délivré de cette tentation, et il

(1) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 14.

priait sans cesse à cette intention : *C'est pourquoi j'ai prié trois fois le Seigneur, afin d'être délivré.* Remarquons ici qu'un malade qui ignore le but du médecin dans l'application d'un remède pénible, lui demande d'en être délivré, mais le médecin résiste, et poursuit son ministère bienfaisant : il n'a qu'une chose en vue, guérir son malade. L'Apôtre fait ici comme ce malade, il demande jusqu'à trois fois à Dieu de le délivrer de cette tentation. Mais Dieu lui répond : *Ma grâce te suffit.* C'est comme s'il disait : Il n'est pas nécessaire que cette infirmité disparaisse, elle n'est point dangereuse, parce que ma grâce te fortifie ; il n'est pas nécessaire que la concupiscence cesse de te solliciter au mal, parce que ma grâce te protège (1). »

(1) D. Th. *Expos.* in II Epist. ad Cor. C. XII, I. 3 : Plerumque sapiens medicus procurat et permittit supervenire infirmo minorem morbum, ut majorem curet, vel vitet ; sicut ut curet spasmum, procurat febrem. Hoc evidenter in se beatus Apostolus a medico animarum Domino nostro Jesu Christo factum ostendit. Christus enim, velut medicus animarum summus, ad curandum graves animæ morbos, permittit plurimos electos suos, et magnos, in morbis corporum graviter affligi ; et, quod plus est, ad curandum majora crimina, permittit incidere in minora... Ideo Dominus adhibuit ei (Apostolo) remedium... *Datus est mihi*, id est, ad meam utilitatem et humiliationem... *stimulus carnis meæ*, id est, concupiscentiæ surgentis ex carne mea, a qua multum infestabatur... Iste, inquam, stimulus est *angelus Satanæ*, id est, angelus malignus... a Deo missus, seu permissus, sed Satanæ ; quia Satanæ intentio est ut subvertat ; Dei vero, ut humiliet, et probatum reddat... De ratione autem hujus stimuli removendi sollicitus erat Apostolus : unde propter hoc orabat : et hoc est quod subdit : *Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me.* Ubi sciendum est, quod infirmus nesciens processum medici apponentis mordax emplastrum, rogat medicum ut removeat ; quod tamen sciens medicus causam quare faciat, scilicet propter sanitatem, non exaudit eum, quantum ad voluntatem petentis, magis curans de ejus utilitate. Sic Apostolus sentiens stimulum sibi gravem esse, ad singularis medici confugit auxilium, ut eum removeat. Ter enim expresse et devote rogavit ut Deus tolleret ab eo, scilicet stimulum... *Et dixit mihi* Dominus : *sufficit tibi gratia mea...* Quasi dicat : Non est tibi necessarium quod infirmitas corporis recedat a te, quia non est periculosa... cum gratia mea confortet te ; nec infirmitas concupiscentiæ, quia non protrahet te ad peccatum, quia gratia mea proteget te.

Il ne faut donc pas s'étonner des tentations contre la chasteté, quelque pénibles qu'elles soient, et encore moins s'en décourager ; car, si nous sommes fidèles à la grâce, nous sommes sûrs d'obtenir une magnifique récompense. « Les tentations de la chair et les attaques de l'esprit malin, dit Tauler, sont une sorte de préparation ; l'âme qui sait en profiter demeurera invariablement assujettie aux ordres de Dieu ; quelque déréglées, quelque impures que puissent être les pensées qui naissent en elle, si au moment de leur naissance, elle se tourne vers Dieu par de fervents désirs, ces pensées funestes sont chassées et s'évanouissent sans que l'âme reçoive aucune tache par leur approche contagieuse, tant que la volonté refuse d'y donner son consentement... Il est de la justice divine de récompenser au centuple cette action par la grâce en cette vie, et par les plaisirs chastes et inaltérables de la gloire dans le ciel (1). »

153. D. Que faut-il faire pour résister aux tentations contre la chasteté ?

R. Entre tous les moyens dont on peut se servir, nous signalerons les suivants, plus particulièrement recommandés par saint Thomas : 1° Appliquer son esprit avec une ferveur toujours croissante à la prière et à la contemplation des choses divines. 2° Se pénétrer de plus en plus de la science des Saints, en lisant les divines Écritures et les ouvrages de piété. 3° Nourrir son esprit et son cœur de pieuses pensées, et se servir des oraisons jaculatoires. 4° Ne jamais rester oisif, et s'occuper le plus possible à des ouvrages manuels. 5° Éloigner ces impressions dangereuses par des préoccupations d'un autre genre et par les exercices de la mortification extérieure (2).

(1) Tauler. *Institutions*. C. 11.
(2) D. Th. Opusc. 18 (17). *De perf. vit. spir.* Contra hujusmodi

CHAPITRE III

De la purification passive de l'esprit.

De la purification passive de l'esprit, ce que c'est, 154-156 : *son intensité*, 157 ; *sa nécessité*, 158 ; *ses signes distinctifs*, 159 ; *ses effets*, 160. — *Effets négatifs ou éloignement des obstacles*, 161. — *Effets positifs*, 162 ; *connaissance très parfaite de Dieu et de soi-même*, 163 ; *vertus très sublimes*, 164. — *Epreuves secondaires de la Purification passive de l'esprit*, 165 : *tentations contre la foi*, 166, 167 ; *la crainte d'être damné*, 168, 169 ; *jusqu'où peut aller la parfaite résignation*, 170 ; *privation de toute consolation*, 171 ; *sentiment vif et profond de l'abandon et de la colère de Dieu*, 172 ; *scrupules*, 173 ; *tentation de blasphème*, 174, 175 ; *pourquoi ces différentes tentations sont si violentes*, 176. — *Purification d'amour*, 177 (II, 254, 255). — (Voir PREMIÈRE PARTIE. L. I, C. IV. DE LA PURIFICATION ACTIVE DE L'ESPRIT).

154. D. Qu'est-ce que la purification passive de l'esprit ?

R. C'est un ensemble de peines intérieures et principalement une soustraction du sentiment agréable de la dévotion, que Dieu fait éprouver jusque dans la partie supérieure de l'âme au moyen d'une lumière purifiante très vive, afin d'achever la purification de l'appétit sensitif, de soumettre la raison à Dieu, et de préparer ainsi l'union de transformation mystique. En voyant d'une part la bonté et la grandeur de Celui qu'elle a offensé,

incontinentiæ impedimentum multiplex remedium invenitur. Quorum primum et præcipuum est ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occupetur... Secundum remedium est studium Scripturarum... Tertium remedium est quibuscumque bonis cogitationibus animum occupare... Quartum remedium est ut homo ab otio desistens, etiam in corporalibus laboribus seipsum exerceat... Quintum remedium adhibetur contra carnis concupiscentiam, etiam per aliquas animi perturbationes... Ex parte autem exteriorum rerum.... sunt opera instituta ;... hujusmodi exercitia expediunt ad vitanda peccata, et ad perfectionem consequendum.

de l'autre sa propre bassesse et sa malice, l'âme entre dans une sorte d'agonie et se voit réduite à un état voisin du désespoir (1).

155. D. Comment une âme déjà avancée dans la perfection peut-elle être privée d'une chose aussi sainte que la dévotion ?

R. La purification passive de l'esprit, pas plus que la purification passive des sens, n'enlève point la dévotion *essentielle ;* l'âme continue à servir Dieu avec la même fidélité et le même empressement qu'auparavant. La purification passive des sens nous avait privés de la dévotion *accidentelle*, dans la partie sensible, la purification passive de l'esprit nous prive totalement de la dévotion *accidentelle*, c'est-à-dire de tout sentiment agréable jusque dans la partie intellectuelle de l'âme ; celle-ci est alors plongée dans d'épaisses ténèbres, causées par une lumière très éclatante, dont Dieu l'inonde

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 6, a. 1 : Quatuor causas assignavimus purgationi passivæ in parte sensitiva,... sic in præsenti.... Causa materialis purgationis passivæ in parte intellectiva est pars superior animæ, dicta intellectiva ab intellectu principali ejus potentia. In hac superiori parte consideratur anima rationalis seu intellectiva cum propriis potentiis secundum se sumptis, et ut docet D. Thom. *Opusc.* 35, in natura intellectuali sunt duæ solum potentiæ, scilicet intellectus et voluntas... Causa formalis est lux clarissima contemplationis, quæ intima cordis arcana, et centrum animæ penetrans, omnes ejus defectus quantumcumque latentes et minimos ei manifestat, et adjunctis circumstantiis, maxime personæ offendentis et offensæ, mirabiliter cruciat, intellectum tenebris obvolvendo, et voluntatem quadam abjectione et desperatione ad extremas angustias reducendo... Causa efficiens est Deus benignus et misericors, qui purgando suorum electorum animas, ad sui disponit unionem... Causa finalis est unio intima cum Deo, ad quam hujusmodi purgatio condigne præparat animam et apte disponit : summæ namque puritati divinæ anima propriis infirmitatibus impura convenire non potest, nec nisi purificata et purificatione proportionata valet ei conjungi, et ab aliis omnibus creatis segregari.

Cf. Phil. a SS. Trin. *Sum. theol. myst.* P. 1, t. 3, disc. 3, a. 3 : Primum motivum est, ut imperfectiones et defectus, tam actuales quam habituales, in anima remanentes, quos purgatio passiva partis sensitivæ non potuit eradicare, penitus evacuentur, etc.

pour achever de la purifier dans la souffrance. Scaramelli résume ainsi cette question : « J'ai dit, avec le Docteur angélique, que la dévotion, quant à sa substance, consiste dans une volonté prompte de se consacrer à Dieu et aux choses de son service et de son honneur. J'ai dit que cette volonté prompte peut produire, dans l'appétit sensitif, une douce et suave affection, qui s'appelle dévotion sensible accidentelle, et c'est dans la privation de cette dévotion que consiste l'aridité sensible qui est propre aux purifications des sens. J'ai dit encore que cette volonté prompte, à laquelle se réduit toute la substance de la dévotion, bien qu'elle ne descende pas jusqu'aux sens, peut produire dans l'esprit une certaine vigueur, une certaine consolation, que l'on appelle dévotion spirituelle accidentelle. C'est dans la privation de cette dévotion que consiste l'aridité spirituelle qui est propre aux purifications de l'esprit. En effet, l'âme, constituée dans cet état, est bien disposée pour tout ce qui tient au service de Dieu, et accomplit sans aucune résistance tout ce qui lui plaît ; mais c'est sans aucun sentiment, sans le moindre attrait, non seulement du côté sensitif, mais encore dans la partie spirituelle de l'âme (1). »

156. D. Comment se fait-il qu'une lumière très vive et très éclatante puisse occasionner d'épaisses ténèbres et être un sujet de peines et de tourments ?

R. Saint Jean de la Croix répond admirablement à cette question.

« Cette nuit obscure, dit-il, est une influence de Dieu sur l'âme, qui la délivre de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, naturelles et spirituelles. Les contemplatifs l'appellent contemplation infuse, ou *théologie mystique :* Dieu y enseigne secrètement l'âme et la perfectionne en son amour. On ne fait alors que

(1) Scaramelli. *Directoire mystique*. Tr. 5, c. 16, n° 162.

s'appliquer amoureusement à Dieu, pour l'écouter et pour recevoir ses lumières, sans chercher à comprendre comment se produit cette contemplation infuse ; parce que c'est l'amoureuse sagesse de Dieu qui produit ces effets particuliers dans l'âme, en la disposant à l'union divine par la pureté et par les lumières qu'elle lui donne. La même sagesse qui purifie les esprits bienheureux et qui les illumine dans la gloire, purifie aussi l'âme et l'éclaire en cet état.

» Si quelqu'un demande pourquoi l'âme donne le nom de nuit obscure à la lumière divine qui dissipe ses ignorances, nous répondrons que cette divine sagesse est non seulement la nuit de l'âme, mais encore son supplice, pour deux raisons. La première, c'est l'excellence même de la sagesse divine, qui surpasse tellement la capacité de l'âme qu'elle la plonge dans de profondes ténèbres. La seconde, c'est la bassesse et l'impureté de l'âme, qui rendent cette lumière, pénible, douloureuse et obscure.

» Pour entendre la première raison, il faut supposer cette maxime de philosophie, que plus les choses divines sont claires et manifestes en elles-mêmes, plus elles sont obscures et cachées à l'âme. Il en est de même de la lumière naturelle, plus elle est vive et brillante, plus elle éblouit et aveugle le hibou ; plus quelqu'un regarde fixement le soleil, plus ses splendeurs fatiguent le regard et l'enveloppent de ténèbres, à cause de l'excès de lumière et de la faiblesse de la vue. Ainsi, lorsque la lumière divine de cette contemplation entre dans une âme encore impuissante à la supporter, elle répand sur elle des ténèbres spirituelles.

» La contemplation obscure est aussi pénible à l'âme dans les commencements ; car, si cette contemplation apporte avec elle de grands biens, l'âme qui les reçoit, n'étant pas encore purifiée, est remplie d'innombrables misères : cela fait qu'elle endure nécessairement de vio-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

lentes peines. En effet, deux choses contraires ne peuvent subsister dans le même sujet ; or, c'est ce qui arrive dans l'âme où la lutte est engagée entre les biens de la contemplation, et les imperfections que la contemplation travaille à faire disparaître. Il est aisé de le prouver.

» Quant au premier point, il est manifeste que cette sagesse de la contemplation qui cherche à pénétrer l'âme, a des lumières, des clartés si vives et si pures, que l'âme où règnent l'obscurité et l'impureté, en éprouve une peine réelle ; de même que des yeux malades, frappés soudain par une lumière éclatante, en ressentent une vive douleur. Dans son état d'imperfection, l'âme endure une souffrance analogue, et elle la ressent d'autant plus vivement que la lumière pénètre davantage ; car elle se voit si impure et si misérable, qu'elle croit que Dieu s'élève contre elle, et qu'elle-même s'élève contre Dieu. C'est là un sentiment on ne peut plus pénible... Ce qui augmente encore son tourment, c'est la crainte de ne jamais trouver grâce devant Dieu, et de n'avoir plus aucun bien à espérer. Son esprit est entièrement plongé dans la connaissance de ses misères et de ses maux ; cette divine lumière, quoique obscure, les lui découvre distinctement, et lui persuade que d'elle-même elle ne saurait attendre autre chose.

» En second lieu, la source des tourments que l'âme souffre en cet état vient de son infirmité naturelle et spirituelle. Cette contemplation divine lui est communiquée d'une manière si forte et si impétueuse, à dessein de la fortifier en la domptant, que sa faiblesse ne peut la supporter, et qu'elle semble défaillir, principalement lorsque la véhémence de la lumière s'exerce avec plus d'intensité. Les sens et l'esprit souffrent alors comme s'ils étaient oppressés d'un poids immense et invisible, et ils tombent dans une agonie si cruelle que, s'ils avaient à choisir, ils préféreraient la mort, et l'accueilleraient comme un véritable soulagement...

» Chose vraiment merveilleuse et digne de compassion, l'âme a tant de faiblesse et d'imperfection en cet état, que la main de Dieu, si douce et si légère par elle-même, lui paraît dure et pesante. Cependant Dieu ne touche l'âme que très délicatement, puisqu'il ne la traite de la sorte que pour l'enrichir de ses dons, et non pour la châtier (1). »

L'exposition magistrale de saint Jean de la Croix que nous venons de reproduire est tout à fait conforme à la doctrine de saint Thomas. D'après le Docteur angélique, Dieu nous manifeste la vérité de deux manières : en faisant passer sous nos yeux des effets qui nous conduisent à la connaissance des attributs divins, la sagesse, la puissance, etc., ou bien en nous pénétrant intérieurement de sa divine lumière. Cette seconde manifestation a lieu dans la purification passive de l'esprit ; c'est une lumière très vive et très pénétrante qui montre à l'âme toutes ses misères et jusqu'à ses plus légères imperfections (2). Telle est la cause de l'immense affliction dont l'âme est inondée.

157. D. La purification passive de l'esprit est-elle plus terrible et plus douloureuse que la purification passive des sens ?

R. La purification passive de l'esprit est beaucoup plus terrible et plus douloureuse que la purification passive des sens. Cela s'explique aisément. La purifi-

(1) *La Nuit obscure*. L. 2, c. 5.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 6, a. 1, n° 4 : Hæc doctrina quæ est D. Thom. multis in locis suorum operum confirmatur. D. Thom. explicans illud ad Rom. 1 : *Manifestum est illis*. Dicit sanctus : Deus dupliciter aliquid homini manifestat, uno modo infundendo lumen interius, per quod homo cognoscit. *Ps.* 42. *Emitte lucem tuam et veritatem tuam*. Alio modo proponendo suæ sapientiæ signa exteriora. — In purgatione passiva partis intellectivæ infundit lumen primo modo, et hoc lumen manifestat omnia conscientiæ propriæ secreta, et omnes maculas, et atomos quarumcumque imperfectionum alias latentes.

cation passive de l'esprit a pour but de soumettre la raison à Dieu ; la purification passive des sens soumet l'appétit sensitif à la raison. Or, la distance qu'il y a entre Dieu et la créature est incomparablement plus grande que celle qui existe entre la partie supérieure et la partie inférieure de l'âme : le travail et la peine sont donc sans comparaison plus considérables (1). Pour se faire une juste idée de ces tourments intérieurs, il faut donner la parole à ceux qui les ont éprouvés.

« O sagesse éternelle ! s'écrie le bienheureux Henri Suso, vous êtes si douce et si aimable, comment êtes-vous si sévère et si terrible ? d'où vient cette lumière qui plaît et qui effraie ? Lorsque je vois les rigueurs de votre justice, je tremble de tous mes membres,... car vous exercez en secret votre justice, même avec vos plus chers amis (2). »

« Une certaine humilité et un certain orgueil, dit la bienheureuse Angèle de Foligno, luttent sans cesse dans mon âme, ce qui me cause une très grande douleur. L'humilité, parce que je me vois destituée de tout bien, chassée de toute vertu et de toute grâce, et remplie d'une multitude de vices et de vides, ce qui m'enlève toute espérance et me cache toute miséricorde. Je me considère alors comme la maison du diable, son suppôt, sa dupe

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 6, c. 8, n° 92 : Hæc purgatio spiritus validior est purgatione præterita ; quia (ut bene notat Fr. Phil. a SS. Trin. P. 1, tr. 3, disc. 3, a. 1) prima purgatio sensus efficitur, ut pars inferior proportionetur superiori, eique perfecte subordinetur. Purgatio vero spiritus efficitur, ut pars superior disponatur ad unionem animæ cum Deo. Unde cum sit infinite major distantia inter creaturam rationalem et Deum, quam sit inter partem inferiorem et superiorem ejusdem naturæ et suppositi, ut ex se patet, ideo purgatio spiritus necessario debet esse major et fortior, quam sit purgatio partis sensitivæ. Propterea igitur hæc purgatio spiritus, tanto horribilior et fortior est præterita, quam distat cœlum a terra, caro a spiritu, et afflictio corporis ab intima et subtili afflictione animæ.

(2) B. Henri Suso. *Le Livre de la sagesse éternelle*, C. 13 (éd. Cartier).

et sa fille, éloignée de toute rectitude, de toute véracité, digne du dernier fond de l'enfer inférieur... Dans mon âme et dans mon corps je ne vois que des défauts : Dieu est fermé et caché pour moi ; son souvenir même m'est interdit... Je ne vois pour me sauver, ni porte ni fenêtre ; il n'y a aucun remède à tant de maux, et je mesure la profondeur de l'abîme où je suis tombée. C'est que l'humilité m'a engloutie comme un océan sans rivage. Je contemple dans l'abîme la surabondance de mes misères et de mes iniquités (1). »

Nous pourrions encore citer beaucoup d'autres témoignages semblables ; qu'il nous suffise de rapporter ici un passage de Tauler : « Les personnes les plus spirituelles, dit-il, arrivées à une plus haute contemplation, se sentent quelquefois accablées d'une si grande pauvreté au dedans d'elles-mêmes, qu'il n'y a point de mort du corps, quelque rude et cruelle qu'elle puisse être, qu'elles ne souffrissent volontiers, si c'était le bon plaisir de Dieu, pour se délivrer de cette indigence où elles se trouvent dénuées de toute consolation spirituelle. En effet, cette affliction intérieure est un mal qui pénètre jusqu'au fond des os, et qui tourmente d'autant plus ceux qui en sont travaillés que, les faisant sécher de douleur sur un échafaud, ils sont contraints de souffrir les aiguillons de la mort sans pouvoir mourir et sans qu'aucune créature puisse les consoler... Ils demeurent comme étouffés et sans respiration... Les créatures sont plus capables d'augmenter leur douleur que de l'adoucir ; car ce n'est pas un petit supplice à un esprit généreux, quand il considère ce qui convient à la noblesse de sa nature, et à quoi le porte l'inclination de la grâce, d'être obligé de demeurer dans le commerce des créatures... Dieu agit de la sorte avec les élus qu'il aime... il les laisse souvent dans une si extrême indigence, et dans une si grande

(1) Arnaud. Boll. *Acta Sanct.* 4 Jan. C. 2, nos 39 et 40.

sécheresse intérieure, qu'ils se croient entièrement dépourvus de grâce, de foi, de charité, et de toute sorte de biens (1). »

158. D. La purification passive de l'esprit est-elle nécessaire pour arriver à une haute contemplation ?

R. La purification passive des sens suffit pour arriver aux degrés inférieurs de la contemplation extraordinaire parfaite ; mais quand Dieu appelle une âme à l'oraison d'union, il faut une action purifiante plus vive et plus profonde (II, 90). Saint Jean de la Croix va nous expliquer les motifs qui rendent alors la purification de l'esprit nécessaire.

« L'âme, dit-il, n'est pas encore entièrement purifiée ; elle doit passer par la purification de l'esprit, sans laquelle la purification des sens, si violente qu'elle ait été, ne sera jamais complète, à cause de la liaison étroite qui existe entre la partie supérieure et l'inférieure (2)... Les deux parties de l'âme, la spirituelle et la sensitive, doivent se purifier complètement ; la purification des sens n'est point entière, si celle de l'esprit n'est au moins commencée. C'est pourquoi la nuit des sens doit s'appeler plutôt la réformation et la modération des passions qu'une purification proprement dite. La raison en est que les imperfections et les désordres de la partie sensitive ont leur racine et leur source dans l'esprit ; il faut donc, pour arriver à une complète purification, atteindre jusqu'à l'esprit, et y détruire la racine de ces mauvaises habitudes et de ces révoltes (3)... Il faut que l'esprit soit simple, pur et dépouillé de toute affection naturelle, tant actuelle qu'habituelle, s'il veut avoir la liberté et la puissance de participer à la plénitude de la

(1) Tauler. *Institutions*. C. 12.
(2) *La Nuit obscure*. L. 2, c. 1.
(3) *Ibid*. C. 3.

Sagesse divine... C'est facile à comprendre : les connaissances et les affections de l'esprit purifié et élevé à la perfection sont d'un rang bien supérieur aux connaissances et aux affections naturelles, elles sont surnaturelles et divines : pour pratiquer les actes et acquérir les habitudes des unes, il est absolument nécessaire de faire disparaître les autres... Lorsque à la faveur des ténèbres momentanées de l'obscure contemplation, l'entendement sera parfaitement purifié, sa lumière naturelle fera place aux splendeurs de la lumière céleste, et lui-même deviendra tout divin dans l'état de perfection... On doit en dire autant de la volonté : l'amour qui est le fruit de l'union est divin ; par conséquent il est extrêmement spirituel, subtil, délicat, intime, il surpasse tous les sentiments naturels et toutes les affections imparfaites de la volonté... Il faut aussi que la mémoire soit dépouillée de tout ce qui était pour elle un sujet de repos et d'agrément, en sorte que par une manière de voir toute nouvelle, les choses d'autrefois changent d'aspect pour elle et lui deviennent étrangères. Par ce moyen, la nuit obscure retirera l'esprit du sentiment ordinaire et commun, pour lui substituer un sentiment tout divin (1). »

Avant d'arriver aux différents degrés de l'oraison d'union, l'âme doit donc remplir deux conditions. La première consiste à se laisser dépouiller des choses extérieures et sensibles, pour rentrer en possession d'elle-même : c'est le propre de la purification passive des sens. Secondement, l'âme recueillie en Dieu doit écarter autant que possible la multitude des pensées, et laisser agir la lumière divine dans la purification passive de l'esprit. Alors l'âme, élevée au-dessus de la manière ordinaire de connaître et d'agir, parvient à l'uniformité de la contemplation naturelle des Anges, c'est-à-dire à la

(1) *La Nuit obscure.* L. 2, c. 9.

plus haute contemplation (1). Les deux conditions dont nous venons de parler sont aussi jusqu'à un certain point nécessaires dans les degrés inférieurs de la contemplation : elles sont ordinairement indispensables pour arriver à l'oraison d'union (2).

159. D. Comment peut-on reconnaître que les épreuves de la partie supérieure de l'âme sont de véritables purifications passives ?

R. Il n'est pas toujours facile de reconnaître le principe de ces épreuves et de savoir si elles sont le résultat d'un dessein miséricordieux de la divine bonté ou la punition de quelque péché secret nouvellement commis. L'incertitude sur la véritable cause de ces peines intérieures est pour l'âme un sujet de troubles et de chagrins cuisants : elle se réjouirait, si elle pouvait savoir que cela vient de Dieu, en vue de la préparer à l'union divine ; mais elle s'afflige, parce qu'elle craint que ce ne soit une punition de ses péchés.

Nous allons donner, d'après le Père Thomas de Vallgornera, quelques signes pour reconnaître si ces épreuves sont de véritables purifications passives (3). Ces signes

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 6, ad 2 : In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. Primo quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet reliquit exteriora, et hoc est quod primo ponit (Dionysius) in motu circulari animæ *introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam*. Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis... et hoc est quod secundo dicit, quod *necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius*.... Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 1, a. 8, n° 4 : Hic motus præsertim reperitur in contemplatione supernaturali, quæ in statu unionis intimæ conceditur, quamvis enim in contemplatione naturali possit uniformitas aliqua reperiri, quando Deum medio creaturarum inventum anima contemplatur ; hoc tamen rarius contingit... At vero in contemplatione supernaturali velut ordinarie, et diutius hæc uniformitas conservatur.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 6, a. 4.

peuvent se réduire à trois. — Le premier signe apparaît, lorsque d'une part l'âme n'a conscience d'aucun péché nouvellement commis ni d'aucune imperfection grave, et que d'autre part, après avoir goûté l'abondance des délices et des douceurs spirituelles, elle se voit tout à coup dans un abîme d'angoisses, d'aridités et de ténèbres, et comme ensevelie dans les ombres de la mort, dans les horreurs et les peines du purgatoire et de l'enfer. Bien que cette âme éprouvée ne puisse pas alors reconnaître toute seule le bienfait de la purification *simple* et *pure*, elle le peut cependant avec le secours d'un directeur savant et expérimenté, dont elle a un très grand besoin ; car le directeur lui dira avec autorité que personne ne se perd et ne pèche sans le savoir et le vouloir : elle aura donc confiance en Dieu, et croira qu'elle n'est souillée d'aucun péché, puisqu'elle n'a pas conscience d'en avoir commis aucun.

Le second signe est manifeste, lorsque l'âme s'abstient déjà depuis longtemps de tout péché pleinement délibéré, même des plus légères fautes, et qu'elle n'a plus aucune inclination vers les choses extérieures et périssables, mais seulement une vue continuelle et pleine d'amertume surnaturelle de ses misères, avec un ardent désir de la perfection. S'abstenir depuis longtemps de tout péché pleinement délibéré est une preuve qu'on vit dans la grâce et l'amitié de Dieu ; car, d'après saint Thomas, il est moralement impossible, lorsqu'on n'est point soutenu par la grâce et la charité, de rester longtemps sans tomber dans quelque péché, parce que d'une part, l'âme n'est pas bien disposée à recevoir les grâces de Dieu, et que d'autre part, le péché qui a précédé a ouvert un passage à d'autres. Du reste, si l'âme avait péché, elle sentirait quelque penchant pour les choses extérieures. Enfin, si l'âme éprouve ce qui est dit plus haut, c'est-à-dire une vue de ses misères pleine d'amertume surnaturelle et un ardent désir de la perfec-

tion, c'est une preuve que la purification des saints et non celle des pécheurs s'opère en elle.

Le troisième signe consiste dans une contemplation très facile et très fréquente (II, 16-18), et dans un amour de Dieu très pur et souverain. Au milieu des ténèbres de la purification passive de l'esprit l'âme contemple Dieu d'une manière générale et confuse (II, 23-28), et elle brûle du feu ardent bien que douloureux de la divine charité : ces deux dispositions intérieures prouvent évidemment que l'âme ne subit pas la peine de quelque affection désordonnée, car, s'il en était ainsi, elle ne persévérerait pas dans la pensée et l'amour de Dieu, ni dans le mépris et la haine d'elle-même au milieu des afflictions et des ténèbres. Quoique dans les commencements de la purification passive de l'esprit l'amour de Dieu soit à peine sensible, à cause de l'obscurité et de l'aridité, cependant l'âme qui subit cette épreuve souffrirait mille fois la mort la plus cruelle, plutôt que de commettre une faute légère de propos délibéré. Sa plus grande peine vient de ce qu'elle craint d'avoir offensé Dieu et d'avoir perdu sa grâce et son amitié ; elle ferait peu de cas des tourments qu'elle endure, si elle croyait les souffrir pour Dieu, et la mort elle-même lui semblerait douce et glorieuse, si elle pouvait à ce prix rendre quelque service à son divin Maître.

Tels sont, d'après le Père Thomas de Vallgornera, les caractères et les signes de la purification passive de l'esprit. Cet exposé renferme, nous paraît-il, tout ce que la théologie mystique enseigne sur cette question. Il n'est pas douteux cependant qu'un examen attentif des effets de la purification passive de l'esprit dont nous parlerons bientôt (II, 160-164), ne soit d'un grand secours pour corroborer et compléter les trois principaux signes que nous venons de signaler.

160. D. Quels sont les effets de la purification passive de l'esprit ?

R. Les effets de la purification passive de l'esprit sont de deux sortes : les uns éloignent les obstacles qui s'opposent à l'union de transformation divine ; les autres manifestent déjà une grande union avec Dieu.

Saint Jean de la Croix explique ce double résultat par une comparaison : « Cette nuit, dit-il, cette connaissance amoureuse ou cette lumière divine, purifie l'âme et la dispose à l'union parfaite de la même manière que le feu transforme le bois qu'il consume. D'abord le feu chasse l'humidité du bois et le dessèche. Ensuite il le noircit, le souille de vapeur et de fumée, et consumant tout ce qu'il y trouve de contraire et de grossier, il le prépare ainsi à la combustion. Bientôt il l'échauffe, l'enflamme extérieurement, enfin, il le transforme et le rend aussi lumineux et éclatant que lui-même. En cet état, le bois n'a plus d'action propre, son action et ses propriétés deviennent celles du feu, à l'exception de la qualité et de la pesanteur. Le bois est alors revêtu de toutes les propriétés de son vainqueur : il est sec et il dessèche ; il est chaud et il réchauffe ; il est lumineux et il éclaire ; enfin, il acquiert une légèreté qu'il n'avait pas, et participe ainsi à toutes les vertus du feu.

» Appliquons cette comparaison au feu de cette obscure contemplation et de cet amour divin. Avant de s'unir à l'âme et de la transformer, il la dépouille de tout ce qui pouvait résister à son action. Il la décharge du poids de toutes ses imperfections ; il la rend noire et obscure, ce qui la fait paraître à ses yeux plus méchante qu'auparavant. En effet, ses défauts, qui lui étaient cachés et inconnus, sont maintenant exposés à ses yeux : le feu de la purification les agite pour les chasser et les détruire. Après cela, il commence à répandre sur l'âme la lueur de ses rayons, jusqu'à ce que, l'ayant remplie de lumière et de chaleur, il la transforme et lui communique la parfaite union de l'amour divin (1). »

(1) *La Nuit obscure.* L. 2, c. 10.

L'application que fait ici saint Jean de la Croix de l'action du feu à la purification passive de l'esprit est aussi pieuse que solide. Ce symbolisme n'avait point échappé à saint Thomas qui en parle plusieurs fois dans ses écrits, en faisant ressortir l'action *purifiante* et *transformante* de Dieu dans les âmes (1). La lumière divine de cette nuit obscure est en effet un feu surnaturel qui purifie et prépare aux divines clartés : c'est un vrai purgatoire anticipé (2).

161. D. Quels sont les effets de la purification de l'esprit au point de vue de l'éloignement des obstacles ?

R. Voici, d'après saint Jean de la Croix, quels sont les effets de la purification passive de l'esprit au point de vue de l'éloignement des obstacles. — « Les puissances de l'âme, dit-il, sont maintenant assoupies et affaiblies, et n'ont plus ni mouvement, ni appui. L'imagination est liée et ne saurait contribuer à former aucune espèce intelligible pour aider au raisonnement ; la mémoire paraît éteinte et ne se souvient de rien ; l'entendement est rempli de ténèbres et vide de connaissances ; la volonté est aride, serrée de toutes parts, sans force et comme morte. En résumé, toutes les facultés semblent suspendues dans le vide ; un nuage épais se répand sur l'âme, l'environne, la met à l'étroit, l'accable et paraît la séparer tout à fait de Dieu. Cependant l'âme marche et poursuit son chemin dans l'obscurité, pleine d'assu-

(1) D. Th. *Pot.* q. 7, a. 5, c. : Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis, dum purgat, quod ignis suo modo facit. — *Expos.* in Isai. C. 33. med. ; Deus dicitur ignis primo purgans. Matth. 3 : *Baptizabit vos Spiritu Sancto, et igne.* Secundo inflammans. Luc. 12 : *Ignem veni mittere in terram.* Tertio condemnans. Deut. 32. *Ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad inferni novissima.*

(2) D. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 6, a. 3, n° 1 : Lux ista ex divina dispositione se habet sicut ignis purgatorii, qui virtute divina elevatus purgat affligendo spiritualem animam.

rance. La raison en est simple : elle est alors affranchie des obstacles de ses sens et de ses puissances. En effet, ce sont ordinairement nos appétits, nos attraits, nos raisonnements, nos connaissances, nos affections, qui nous entraînent à des excès d'un côté ou de l'autre, nous exposent aux changements, et nous font tomber en mille extravagances. Dès lors que l'âme est délivrée d'elle-même et de ses opérations déréglées, elle échappe à ses autres ennemis, le monde et le démon, qui demeurent désarmés et n'ont plus d'issues pour pénétrer jusqu'à elle. Il s'ensuit que plus l'âme s'avance au milieu des ténèbres et cesse ses opérations naturelles, plus elle est en sûreté...

» O âmes spirituelles ! quand vous verrez vos puissances pleines d'obscurité, vos affections paralysées et stériles, vos facultés impuissantes à tout exercice de l'esprit, ne vous affligez pas, mais estimez plutôt ces épreuves comme un grand bonheur. Dieu, en vous enlevant votre manière imparfaite d'agir, vous délivre de vous-mêmes. Malgré le bon usage que vous eussiez fait d'ailleurs de vos facultés, leur impureté et leur bassesse ne vous eussent jamais permis d'obtenir un résultat aussi parfait et une sécurité aussi entière. Dieu vous prend maintenant par la main et se fait lui-même votre conducteur au milieu des ténèbres ; il vous guide comme un aveugle par un chemin inconnu, où ni la vivacité de vos yeux ni la fermeté de vos pieds n'eussent jamais pu vous conduire (1). »

162. D. Quels sont les effets de la purification passive de l'esprit au point de vue des secours spirituels ?

R. La purification passive de l'esprit produit dans les âmes des effets de même nature que ceux de la purifica-

(1) *La Nuit obscure*. L. 2, c. 16.

tion passive des sens, mais à un degré bien supérieur : la connaissance de Dieu et de soi-même arrive à sa plus grande perfection et les vertus deviennent vraiment héroïques.

163. D. Comment la purification passive de l'esprit procure-t-elle une connaissance très parfaite de Dieu et de soi-même ?

R. L'âme trouve nécessairement dans la purification passive de l'esprit une connaissance très parfaite d'elle-même, puisque le principe et la cause formelle de cette purification est une lumière très vive et très éclatante qui pénètre jusqu'au fond de l'âme, et lui fait voir toutes ses misères. Or, si nous sommes éclairés sur nous-mêmes avec tant de force et de perfection par cette lumière surnaturelle, nous ne pouvons pas manquer de l'être en même temps sur Dieu et ses infinies perfections. En effet, l'âme dépouillée de tout et d'elle-même se tourne vers Dieu comme vers son centre, et Dieu de son côté, voyant ce vide dans l'âme, y répand une très parfaite connaissance de sa divine Majesté (1).

« Ah ! quels fruits délicieux proviennent de ce gouffre profond, s'écrie Tauler, le cœur purifié s'y plonge en tout temps avec le sentiment de l'amour divin et de la distance infinie qui le sépare de Dieu. Qu'il est doux de se perdre ainsi dans l'abîme divin, en confessant sa misère, lorsqu'on s'est auparavant exercé dans la vertu, et qu'on a fait tous ses efforts pour purifier en soi l'esprit et le corps. Quand la nature a fait son œuvre, et qu'elle est arrivée à ce point où elle ne peut plus s'élever davantage, Dieu vient alors à son secours. Du fond de sa

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 6, a. 3, n° 4: Cognitio sui, et propriæ miseriæ perpetua memoria, in hoc statu contemplationis, perfectam causant Dei notitiam. Miseria siquidem humana divinam reclamat misericordiam : et merito Deus animam inanem et vacuam omnium creaturarum imaginibus, propria sui cognitione replet.

Divinité il fait jaillir ses divines étincelles dans l'esprit de l'homme justifié ; et celui-ci, aidé par la force surnaturelle de la grâce, arrive à ce bienheureux état où l'on n'a plus que Dieu en vue... L'éternel abîme de la Divinité avec toute son immensité peut seul produire et accomplir ces effets (1). »

164. D. Comment la purification passive de l'esprit porte-t-elle l'âme à la pratique des vertus les plus sublimes ?

R. C'est par un mouvement tout spécial de l'Esprit-Saint que l'âme arrive à la pratique des vertus les plus sublimes, que saint Thomas appelle les vertus *d'un cœur purifié* (I, 241, 244). Dans cet état, la prudence « ne regarde plus que les choses célestes ; » la tempérance « ne connaît plus les cupidités terrestres ; » la force « ignore les passions ; » et la justice « s'attache » dans une alliance perpétuelle à l'intelligence infinie, » par l'imitation. Ces vertus sont le partage des bienheureux dans le ciel, et des hommes les plus parfaits sur la terre (2). Il en est de même pour les vertus théologales : la foi, l'espérance, la charité, s'élèvent bien au-dessus des proportions ordinaires, et montrent aux regards étonnés un spectacle vraiment digne du ciel.

On peut dire que les vertus pratiquées dans cet état sont les vertus éminentes que saint Jean de la Croix

(1) Tauler. *Premier sermon pour la Fête de la sainte Trinité.*

(2) D. Th. 1. 2. q. 61, a. 5, c. : Quædam vero sunt virtutes... quæ vocantur virtutes *jam purgati animi.* Ita scilicet quod prudentia « sola divina intueatur ; » temperantia « terrenas cupidi- » tates nesciat ; » fortitudo « passiones ignoret : » justitia « cum » divina mente perpetuo fœdere societur, » eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. — Ad lib. 7. Arist. L. 1 : Rationalis pars quandoque in homine perficitur et formatur ultra communem modum humanæ perfectionis, quasi ad similitudinem substantiarum separatarum, et hæc nominatur virtus divina supra humanam virtutem et communem.

place, d'après saint Bernard et saint Thomas, aux plus hauts degrés du divin amour. « Au sixième degré, l'âme court vers Dieu d'un pas plus rapide et plus léger ; son espérance, soutenue par les ailes de l'amour, ne connaît plus de défaillances... Au septième degré, l'âme est remplie d'une sainte hardiesse ; violemment emportée par l'impétuosité de cette force amoureuse, elle n'attend plus pour agir la délibération de son jugement ; elle ne demande plus au conseil sa prudence pour se modérer ; la vaine pudeur n'est plus capable de la retenir, parce que les faveurs dont Dieu la comble alors la font agir avec une intrépide audace... Cette liberté, cette hardiesse que l'âme reçoit de Dieu, la dispose au huitième degré, où l'attend la joie de posséder son Bien-Aimé et de s'unir à lui... Parvenue au neuvième degré, l'âme se sent brûler d'une ardeur toute suave. Ce degré est réservé aux âmes parfaites qui se consument suavement pour Dieu, et dans lesquelles cette suavité et cette ardeur sont entretenues directement par l'Esprit-Saint, à raison de leur intime union avec Dieu (1). »

« C'est jusqu'à ce comble de sainteté que la grâce peut élever une âme, dit Massoulié. Alors, il se fait une entière conversion : l'âme devient tout ardente pour les choses du ciel, et insensible à toutes les choses de la terre : elle reçoit une ressemblance avec Dieu aussi parfaite qu'on puisse l'avoir en cette vie (2). »

165. D. Quelles sont les épreuves qui accompagnent le plus souvent la purification passive de l'esprit ?

R. Ces épreuves sont ordinairement : les tentations contre la foi, la crainte d'être damné, la privation des consolations les plus légitimes, le sentiment vif et pro-

(1) *La Nuit obscure*. L. 2, c. 20. « Le dixième et dernier degré de l'amour, ajoute ici saint Jean de la Croix, n'est pas de la vie présente, mais de la vie future. »

(2) *Méditations de saint Thomas*. P. 2, § 6.

fond de l'abandon et de la colère de Dieu, les scrupules, et les tentations de blasphème. Ces différentes épreuves n'appartiennent pas tellement en propre à la purification passive de l'esprit, qu'on ne puisse les retrouver dans des états beaucoup moins parfaits. Mais alors elles n'ont plus le même caractère, ni le même but : beaucoup moins profondes et moins douloureuses, elles ne sont point envoyées en vue de l'oraison d'union.

166. D. En quoi consistent les tentations contre la foi qui accompagnent quelquefois la purification passive de l'esprit ?

R. Ce sont toutes les inspirations du démon, mille objections et difficultés contre les mystères de la foi, que Dieu permet pour achever de purifier ses élus, et en particulier cette pensée : combien ils seraient trompés, si ce qu'ils croient n'était point vrai, puisque, après avoir été très misérables et privés de tout en ce monde, ils n'auraient aucune récompense dans l'autre vie (1). Le bienheureux Henri Suso eut à subir pendant dix ans une tentation contre la foi ; plus il s'efforçait de la combattre, plus il en était tourmenté (2).

167. D. Comment faut-il résister à ces tentations contre la foi ?

R. Il faut d'abord élever son cœur vers Dieu pour lui demander sa grâce : « Seigneur, fortifiez et augmentez » en nous la foi. » On peut ensuite résister au démon en lui disant : — Comment oses-tu me tenter ainsi, puisque toi-même tu es obligé de croire, et que c'est la cause de

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 6, a. 6, n° 2 : Permittit aliquando Deus, quod ad majorem electorum suorum purgationem et ad majus eorum meritum, diabolus graves contra fidem tentationes excitet, quæ crudeliter animum excruciant. Eis objicit quam decepti forent, si quæ credunt vera non essent ; vere essent miserrimi, cum in hac vita nullis fruerentur deliciis, et in alia nullo laborum præmio gauderent.

(2) *Vie du B. Henri Suso.* C. 26.

tes grincements de dents. — Mais un point essentiel, c'est de multiplier les actes de foi à la vérité attaquée par le démon (1).

168. D. En quoi consiste la crainte d'être damné qui accompagne quelquefois la purification passive de l'esprit ?

R. Pour se faire une juste idée de cette épreuve, il faut entendre les gémissements de ceux qui l'ont endurée.

Le bienheureux Henri Suso explique ainsi cette tentation : « Malheureux, lui criait le démon, à quoi te sert donc ce que tu fais pour le ciel, puisque tu es déjà maudit et que tu mourras maudit ? Comment veux-tu lutter contre un décret du Tout-Puissant ? Pourquoi chercher à te racheter de l'enfer ? » — Alors le bienheureux Henri, accablé sous le poids de sa douleur, disait : « Malheureux que je suis ! que faire ? où me réfugier ? Mon Dieu, mon Dieu ! fut-il jamais créature plus à plaindre que moi ! Pourquoi suis-je né, si je dois être toujours malheureux ? oui, malheureux dans le temps et malheureux dans l'éternité (2) ? »

Mais rien n'égale, semble-t-il, les tourments de la bienheureuse Angèle de Foligno. « Quant aux tourments de mon âme, dit-elle (sans comparaison les plus nombreux et les plus terribles), les démons me les infligent à peu près continuellement. Je ne peux mieux me comparer qu'à un homme suspendu par le cou, qui, les mains attachées derrière le dos, et les yeux bandés,

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 3 : Si aliquis hujusmodi tentatione infidelitatis se exagitatum videt, debet primo sursum ad cœlum respicere, cœleste fidei lumen a Patre luminum implorare, et dicere : *Adauge nobis fidem.* Deinde debet diabolum tentatorem irridere, eique dicere : Quomodo mihi suggeris ut non credam, quod tumet credis et contremiscis evidentia signorum convictus. Debet actus fidei multiplicare circa materiam in qua tentatur.

(2) *Vie du B. Henri Suso.* C. 26 (Ed. Cartier).

resterait lié par une corde à une potence, et vivrait là, sans secours, sans remède, sans soutien. Je crois même que ce que je souffre de la part des démons est plus cruel et plus désespéré, car je vois que les démons ont pendu mon âme. Et de même que le pendu n'a pas d'appui, ainsi mon âme est suspendue, et mes puissances renversées, au vu et au su de mon esprit. Quand mon âme voit ce bouleversement et ce délaissement de ses puissances, sans pouvoir s'y opposer, il y a en moi un tel déchirement que c'est à peine si quelquefois je pleure, tant ma douleur est pleine de rage et de désespoir ; de fois à autre je pleure, mais sans remède. D'autres fois ma douleur est telle, que c'est beaucoup pour moi de ne pas me mettre en morceaux ; je ne peux m'empêcher de me frapper horriblement, au point de me gonfler la tête et les membres. Quand mon âme assiste à la chute et au délaissement de mes puissances, le deuil se fait en elle, et je crie vers Dieu sans relâche : Mon Dieu, mon Dieu ! ne m'abandonnez pas (1). »

Saint Jean de la Croix a donc raison de dire : « Le plus grand supplice de l'âme est de croire que Dieu la hait, la délaisse, et la jette pour cela dans les ténèbres... Elle semble participer alors à toutes les angoisses et à toutes les douleurs de l'enfer ; parce qu'elle se sent privée de Dieu, châtiée, repoussée par lui : elle s'imagine porter tout le poids de sa colère ; elle craint même, avec beaucoup d'apparence, selon son sentiment, qu'il ne la traite éternellement avec la même sévérité (2). »

169. D. Quelles sont les considérations dont on peut se servir contre la crainte d'être damné ?

R. En face de pareils tourments, l'âme a besoin

(1) Arnaud. Boll. *Acta Sanct.* 4 Jan. C. 2, n° 36.
(2) *La Nuit obscure.* L. 2, c. 6.

d'être secourue et encouragée par des pensées rassurantes. C'est le moment de méditer sur la miséricorde de Dieu toujours prête à pardonner, aussi longtemps que nous sommes en ce monde. L'âme tentée de désespoir se rappellera donc les titres que Dieu a bien voulu prendre et qui nous expriment des réalités pleines d'espérance : Dieu est juste sans doute, mais c'est un Père, un Sauveur, un Ami. Et puis comment ne pas espérer en voyant les nombreux exemples de ceux qui sont sortis du fond de l'abîme pour devenir des vases d'élection et des modèles de toutes les vertus, saint Paul, sainte Madeleine, saint Augustin, et tant d'autres ?

170. D. Jusqu'à quel point faut-il pratiquer la parfaite résignation à la volonté de Dieu quand on est tenté par des pensées de réprobation ?

R. La parfaite résignation à la volonté de Dieu est un exercice très salutaire et très méritoire, pourvu qu'il soit maintenu dans de justes bornes (I, 222).

« La perfection d'une âme, dit Massoulié, consiste dans la conformité de sa volonté à la très sainte et très adorable volonté de Dieu ; et l'on peut juger des degrés de la sainteté par les degrés de cette conformité. Quand la conformité est parfaite, il s'opère une transformation de volonté, qu'on peut appeler le sommet de la perfection. Alors Dieu règne dans l'homme, et l'homme, pour ainsi dire, cesse d'être en lui-même pour être tout en Dieu. Il se fait une union, ou comme dit un Père, une unité d'esprit, et l'homme devient d'une manière ineffable et incompréhensible, non pas Dieu, mais un homme de Dieu, afin que l'homme soit par la grâce ce que Dieu est par nature. « Et ainsi l'homme est fait un même esprit » avec Dieu, non seulement par cette unité de volonté, » qui fait vouloir tout ce que Dieu veut ; mais encore » par une unité plus expresse, qui l'empêche de vou- » loir autre chose que ce que Dieu veut. » L'attache-

ment à la volonté de Dieu produit la parfaite résignation à toutes les choses que Dieu permet en nous, ou contre nous: dans la pauvreté et dans l'abondance, dans l'affliction et dans la consolation, le cœur est toujours prompt à tout recevoir. Qu'on soit dépouillé des biens de la terre, qu'on soit abandonné de ses amis, qu'on n'ait ni vigueur ni santé, et qu'on soit exposé à toutes les disgrâces du monde, tout est égal, tout est indifférent à une âme véritablement résignée, parce qu'elle ne regarde uniquement que la volonté de Dieu. Hors de Dieu, on considère tout le reste comme un néant, dont la possession n'est pas capable de nous rendre heureux, et dont la perte ne peut nous rendre malheureux. Dieu seul nous suffit certainement, parce que Dieu seul renferme tous les biens. Avec Dieu l'on a tout, et sans lui, quand bien même l'on pourrait tout avoir, l'on n'a rien.

» Mais cette indifférence ne doit pas s'étendre jusqu'à la possession de Dieu... S'il arrive que de pareilles pensées se présentent à notre esprit: que deviendrais-je, si Dieu pour user de sa justice voulait me précipiter en enfer? Bien loin de rester indifférent, il faut alors exciter sa confiance et son amour envers lui, et dire avec toute l'humilité dont on est capable: Seigneur, je m'unirai si étroitement, si continuellement, si fidèlement à vous, qu'il faudra nécessairement m'attirer avec vous dans le ciel, ou descendre avec moi dans les enfers: une âme véritablement éclairée, et dirigée par de vrais serviteurs de Dieu, pieux et savants, n'aura jamais d'autres sentiments. Il est vrai qu'il se trouve quelquefois des âmes, qui, par un pieux transport, voulant témoigner à Dieu la pureté de leur amour, lui disent qu'elles veulent l'aimer uniquement pour lui seul, quand il ne devrait jamais leur donner aucune récompense, et quand il n'y aurait ni paradis, ni enfer, et que quand même il voudrait les précipiter dans l'enfer, elles ne cesseraient jamais de l'aimer, parce

qu'elles ne l'aiment et ne veulent l'aimer que pour lui seul. Mais ce ne sont, à vrai dire, que les transports d'une âme qui regarde la gloire et les délices du paradis, comme quelque chose qui est hors de Dieu. C'est bien différent quand il s'agit en réalité de perdre Dieu ou de le posséder. « Que désirai-je dans le ciel, si ce » n'est vous, disait David à Dieu, et qu'ai-je souhaité » sur la terre, sinon vous seul ? O Dieu, vous êtes le » Dieu de mon cœur, et mon partage pour jamais » (*Ps.* LXXII, 25, 26). » Voilà quels sont les tendres et perpétuels sentiments d'une âme sainte : indépendance, indifférence, mépris, oubli, pour tout ce qui est hors de Dieu, mais attachement sans relâche, amour ardent, transports violents pour Dieu... L'âme qui aime Dieu d'un amour chaste, ne demande point d'autre récompense à Dieu que lui-même, et ne demandant rien hors de lui, elle veut jouir de lui-même, parce qu'il est absolument impossible que l'âme ne désire pas, n'espère pas, ne demande pas de toutes ses forces de posséder l'objet qu'elle aime... Que Dieu caresse cette âme, qu'il s'éloigne quelquefois d'elle, qu'il la laisse languir pendant son absence, qu'il la fasse souffrir, qu'il l'humilie, qu'il semble la rebuter : elle le souffre, elle s'en console ; elle sait que se sont des épreuves ou des dissimulations de son amour. Cependant elle ne saurait s'empêcher de le désirer, de soupirer après lui, et tandis qu'elle l'aimera, elle lui dira souvent avec le Psalmiste : « O mon Dieu, vous êtes » le Dieu de mon cœur, et mon partage pour ja- » mais (1). »

171. D. Pourquoi Dieu permet-il que l'âme soit quelquefois privée des plus légitimes consolations ?

R. C'est pour achever de la purifier. Dans cette

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. I, c. 22.

épreuve, l'âme agonisante ne trouve d'appui nulle part ; du côté de Dieu, il semble qu'elle a tout perdu ; du côté des créatures, rien n'est capable de la soulager. « Tous les conseils qu'on lui donne, dit saint Jean de la Croix, tous les livres spirituels, tous les directeurs qu'elle consulte, ne lui sont d'aucun secours. En vain lui propose-t-on les plus puissants motifs de consolation, en l'assurant qu'il résultera de très grands biens de ces peines, elle ne veut pas le croire. Elle est tellement abreuvée d'amertume et submergée dans un océan de maux, qu'elle s'imagine être incomprise de ceux qui lui parlent ; et en effet, ils ne peuvent lui dire ce qu'il faut, ni lui suggérer les remèdes nécessaires. Aussi ces entretiens, loin de la consoler, augmentent sa douleur. Elle n'aura donc aucun moyen d'adoucir ses angoisses, jusqu'à ce que Notre-Seigneur achève de la purifier, de la manière et dans le temps qu'il lui plaira (1). »

172. D. En quoi consiste le sentiment vif et profond de l'abandon et de la colère de Dieu qui accompagne quelquefois la purification passive de l'esprit ?

R. C'est une sorte de désespoir qui vient de la certitude qu'on croit avoir de sa réprobation. Jusque-là il restait au fond de l'âme quelque espérance de remède ; ici la tentation est plus forte et prend des proportions inouïes. Écoutons la bienheureuse Angèle de Foligno : « Je n'ai jamais souffert un pareil désespoir, dit-elle, j'ai totalement désespéré de Dieu et de ses grâces. Tout est fini entre lui et moi. Je suis certaine qu'il n'y a pas dans le monde entier une âme plus remplie de crimes et plus digne de l'enfer que moi, parce que Dieu a permis que ses faveurs et ses dons ne fissent qu'augmenter mon désespoir et ma réprobation (2). »

(1) *La Nuit obscure*. L. 2, c. 7.
(2) Arnaud. Boll. *Acta Sanct.* 4 Jean. C. 2, n° 42.

173. D. En quoi consiste l'épreuve passive des scrupules ?

R. L'épreuve passive des scrupules dont il est ici question, n'est pas une simple maladie de l'âme, comme il arrive assez ordinairement à ceux qui commencent (I, 108-110) ; c'est une très forte et très violente tentation du démon (1), qui torture ceux qui sont ainsi purifiés, au delà de tout ce qu'on peut imaginer. « Ces âmes, dit saint Jean de la Croix, sont saisies par *l'esprit de vertige* (*Is.* XIX, 14), qui obscurcit leur jugement et le remplit de mille scrupules et de mille perplexités, au point qu'elles ne peuvent trouver de satisfaction en rien, ni s'appuyer sur les conseils et le sentiment de personne. Cette épreuve est une des plus terribles et des plus affreuses de cette nuit spirituelle (2). »

174. D. En quoi consiste la tentation de blasphème qui accompagne quelquefois la purification passive de l'esprit ?

R. C'est une vexation diabolique que Dieu permet pour achever de purifier l'âme par l'humiliation. « Les âmes, dit saint Jean de la Croix, sont alors assaillies par l'esprit blasphémateur ; toutes leurs pensées sont traversées par d'affreux blasphèmes, suggérés si vivement à l'imagination, que parfois leur bouche même

(1) Silv. Prier. *De strigim.* L. 1, c. ult. Tam boni quam mali angeli agunt possibiliter in nostra phantasmata applicando suum lumen, illaque ordinando (1. 2. q. 80, a. 3). Quod malus quidem angelus non ea intentione facit, ut homo ad intelligendum juvetur et illuminetur ; sed ut norit dubitationes percipere, quas dissolvere nequeat, ut in scrupulosis, aut rectius grupulosis accidit, qui subtilissime quidem dubitant, ineptissime vero solvunt, et dijudicant, nullum pene judicium in propriis habentes.

(2) *La Nuit obscure.* L. 1, c. 14. — Saint Jean de la Croix place l'épreuve des scrupules dans le premier livre de la *Nuit obscure,* avec la purification passive des sens. Cependant il ajoute : « Cette épreuve ressemble beaucoup aux angoisses de la nuit de l'esprit. » C'est sans doute pour cette dernière raison que la plupart des auteurs traitent de cette matière à la purification passive de l'esprit.

semble les proférer, et c'est pour elles un indicible tourment (1). » Cela se conçoit. Le blasphème est le plus grand des péchés, puisqu'il porte avec lui toute la gravité d'un péché d'infidélité (2), et qu'on peut dire que c'est le péché des damnés (3). Or, voilà qu'une âme très unie à Dieu par la charité se met à tourner en dérision tout ce qu'elle voit ou entend de saint et de sacré, et cela non seulement au dedans d'elle-même, mais extérieurement comme il peut arriver quelquefois (4). Quelle profonde humiliation! Quel horrible tourment!

175. D. Que doit faire une âme éprouvée par la tentation de blasphème?

R. C'est surtout alors que l'âme a besoin de patience et d'humilité. Elle doit se fortifier dans la lutte par de fréquentes pensées de foi et d'espérance, et répéter sans cesse qu'elle aimerait mieux mourir que de s'arrêter à ces suggestions diaboliques.

176. D. Comment expliquer la violence des différentes tentations dont nous venons de parler?

R. On explique généralement la violence de ces tentations par le but très élevé où les âmes qui les subissent sont appelées, et par l'action diabolique que Dieu permet pour purifier de plus en plus ces âmes dans la souffrance. En ce qui concerne l'action diabolique, elle paraît manifeste dans les tentations les plus extraor-

(1) *La Nuit obscure*. L. 1, c. 14.

(2) D. Th. 2. 2. q. 13, a. 3, c.: Cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus... consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.

(3) D. Th. 2. 2. q. 13, a. 4, o.

(4) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 6, a. 8. Diabolus... ad horribiles contra Deum et sanctos blasphemias quasi impellit interius in mente, et exterius ad eas pronuntiandum voce. Quidquid sanctum tunc vident, quidquid pium audiunt, quidquid devotum legunt, illo blasphemiæ spiritu in deteriorem partem detorquent.

dinaires ; on peut leur appliquer ce que nous avons dit des obsessions (II, 142), car on en découvre ici tous les caractères. S'il n'y a pas obsession véritable, on peut expliquer ces phénomènes par le trouble et l'agitation de la partie inférieure de l'âme (1).

177. D. N'y a-t-il pas aussi des douleurs délicieuses destinées à préparer l'âme à l'union parfaite et consommée ?

R. Avant d'arriver aux sommets les plus élevés de la contemplation, l'âme doit subir une dernière purification qui est appelée la purification d'amour. A l'exemple des anciens auteurs (2), nous n'en parlerons pas ici, parce que cet amour purifiant se rapporte très directement à l'avant-dernier degré de la contemplation extraordinaire, dont il est un des principaux effets. C'est donc à cette partie de notre travail que nous renvoyons le lecteur (II, 254, 255).

(1) Quelques auteurs, à la suite de Bossuet, ont cherché à expliquer comment les âmes parfaites étaient poussées à bout durant les épreuves passives, en disant que « les sentiments de l'amour se cachent sous des reproches amers, et quelquefois même, sous l'apparence des blasphèmes, qui au fond ne sont autre chose qu'un amour piqué et outré par le mépris apparent... *Toute l'amertume des reproches n'est alors qu'un effet du regret qu'on porte dans son sein, de se voir, comme on le pense, séparé de Dieu, rejeté de Dieu* (L. 10, § 17). » Caussade. *Inst. sur les Etats d'oraison.* L. 1, dial. 14. — Cette explication ne nous paraîtrait ni suffisante, ni exacte, si elle excluait l'intervention diabolique dans certains cas plus graves.

(2) Thomas de Vallgornera, Philippe de la Très Sainte Trinité, et d'autres encore.

CHAPITRE IV

De quelques tentations qui accompagnent ordinairement les purifications passives des sens et de l'esprit.

Principales tentations qui accompagnent ordinairement les purifications passives: le découragement et le murmure, 178. — *Divers degrés de découragement*, 179-183. — *Divers degrés de murmure*, 184-186. — *Pourquoi Dieu permet les tentations de découragement et de murmure*, 187, 188 ; *malheur de ne pas supporter les épreuves passives avec patience*, 189. — *Principaux remèdes contre le découragement et le murmure*, 190. — *La conformité à la volonté de Dieu, moyen infaillible pour résister aux tentations de découragement et de murmure*, 191.

178. D. Quelles sont les principales tentations qui accompagnent ordinairement les purifications passives ?

R. On peut réduire toutes les tentations qui se présentent à l'occasion des purifications passives à deux principales, autour desquelles toutes les autres viennent se grouper, à savoir: le découragement et le murmure. La tentation de découragement accompagne plus particulièrement ceux qui traversent la purification passive des sens ; la tentation de murmure est possible à tous les degrés des épreuves passives. — Ces deux tentations, il est vrai, peuvent se rencontrer dans toutes les âmes intérieures, même chez celles qui ne sont point appelées à souffrir des peines aussi extraordinaires ; néanmoins, il faut le reconnaître, on y est plus exposé au milieu des angoisses des purifications passives. Il est donc très important de se prémunir contre cet écueil qui paralyserait les excellents effets que Dieu se propose d'obtenir en éprouvant ainsi ses fidèles serviteurs.

179. D. Quel est le premier degré de la tentation de découragement ?

R. Cette tentation consiste à éloigner du chemin de la perfection par la crainte de ne pas réussir.

Pour lutter contre cette tentation, il faut des cœurs magnanimes. En effet, la pusillanimité s'éloigne des grandes entreprises, parce qu'elle a toujours peur d'entreprendre des choses au-dessus de ses forces et impossibles à réaliser (1). « Cette tentation (la crainte de ne pas réussir) est précieuse, dit sainte Catherine de Sienne, pour celui qui agit avec plus de courage; il se trouve indigne de la paix, du repos et des consolations que reçoivent les autres serviteurs de Dieu, il croit mériter de souffrir, et il se réjouit au milieu de ses peines ; il bénit Dieu en toute circonstance. Mais pour celui qui s'aime, cette tentation, qui est bonne en elle-même, devient dangereuse par défaut de lumière et de dispositions (2). »

180. D. Quel est le second degré de la tentation de découragement ?

R. Cette tentation consiste à éloigner du chemin de la perfection par la crainte des difficultés et de la peine qu'il faut se donner pour les surmonter. Si l'âme n'a pas résisté avec énergie à la première tentation, elle doit s'attendre à ce second assaut de découragement. Succomber à la crainte dont nous parlons ici, c'est avoir peur, sentiment peu noble et indigne d'un cœur généreux.

(1) D. Th. 2. 2. q. 133, a. 2, c. : Pusillanimitas potest tripliciter considerari : uno modo secundum seipsam ;... magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna,... pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis... Ex parte causæ,... est ignorantia propriæ conditionis... timor deficiendi in his quæ falso æstimat excedere suam facultatem... Quantum ad effectum... est retrahere se a magnis, quibus est dignus.

(2) *Lettres*. T. II, p. 139 (Edition Cartier).

181. D. Quel est le troisième degré de la tentation de découragement ?

R. C'est une tentation d'ennui et de dégoût. La pusillanimité et la peur sont accompagnées d'une profonde tristesse qui s'empare de l'âme et l'abat de telle sorte qu'elle n'a plus le courage de se mettre à l'œuvre ; une sorte de torpeur et de somnolence l'empêche de faire le bien (1).

182. D. Quel est le quatrième degré de la tentation de découragement ?

R. Ce quatrième degré de la tentation de découragement est comme une suite nécessaire de la pusillanimité, de la peur et du dégoût : on est tenté d'abandonner complètement le chemin de la perfection.

183. D. Quel est le cinquième degré de la tentation de découragement ?

R. Cette tentation consiste dans un trouble qui bouleverse l'esprit, et expose beaucoup à prendre un chemin contraire à la vertu. « L'âme, au milieu de cette affliction, est-il dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, ne doit pas abandonner ses pieux exercices et se laisser aller par ignorance à la tristesse du cœur, et à un ennui qui bouleverse l'esprit ; ce serait s'exposer à un grand danger, et trouver la mort où j'ai placé la vie (2). »

184. D. Quel est le premier degré de la tentation de murmure ?

R. Cette tentation porte et excite à se plaindre du nombre et de la rigueur des épreuves. Il est permis

(1) D. Th. 2. 2. q. 35, a. 2, c.: Acedia secundum Damascenum *est quædam tristitia aggravans*, quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat... A quibusdam dicitur quod acedia est *torpor mentis bona negligentis inchoare.*

(2) *Dialogues.* CXLIV, 15.

sans doute d'adresser à Dieu des plaintes filiales et résignées, quand les tribulations semblent dépasser nos forces; mais c'est toujours à la condition qu'on commence par les accepter et les supporter le plus longtemps possible, à l'exemple de Job (1). Nous pouvons dire alors avec ce saint homme, dans un grand esprit de soumission et de résignation : « Quelle est ma force pour sou-
» tenir tant de maux ? ou quelle est ma fin pour me
» conserver dans la patience ? Ma force n'est point la
» force des pierres, et ma chair n'est pas de bronze. Je
» ne trouve en moi aucun secours, et mes amis m'ont
» abandonné (*Job.* VI, 11-13). »

Job se contente d'exposer son triste état et l'étendue de sa douleur : il est dépouillé de tout, et sans espoir humain de rentrer en possession de ce qui lui a été enlevé. Sa plainte est résignée et n'a rien de déplacé (2).

185. D. Quel est le second degré de la tentation de murmure ?

R. Cette tentation ne se contente pas de montrer et de grossir les épreuves en elles-mêmes, elle s'adresse directement à Dieu, comme s'il était injuste. Job nous expose cette tentation dans les paroles suivantes : « Plût à Dieu
» que les péchés par lesquels j'ai mérité sa colère, et les
» maux que je souffre fussent mis les uns avec les au-
» tres dans une balance ! Ceux-ci surpasseraient les au-
» tres de toute la pesanteur du sable de la mer. C'est
» pourquoi mes paroles sont pleines de douleur. Car les

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 4, a. 9, n° 11 : Noverint qui hujusmodi purgatione diutius affliguntur, se licite posse filiales ad Deum tanquam Patrem amantissimum dirigere querimonias, et afflicti cordis sensum exprimere : sed prius cum sancto Job sileant per aliquod tempus, ut sic impatientiæ et murmurationis motus evitent, et cautius et humilius cum Deo se gerant.

(2) D. Th. *in Job.* C. 6, l. 1 : Beatus Job hoc defendere intendit, quod sapiens tristatur quidem, sed ad hoc studet per rationem ut ad inconveniens non deducatur.

» flèches du Seigneur ont été tirées contre moi ; leur » indignation épuise tous mes esprits, et les terreurs du » Seigneur combattent contre moi (*Job.* VI, 2-4). » C'est bien ainsi que parle une âme troublée par la tentation. Je ne suis pas assez coupable pour que Dieu déchaîne de la sorte sa colère contre moi ; il ne s'est pas servi de la balance de sa justice, car si j'ai péché, je n'ai pas mérité ce déluge de maux (1). Les âmes parfaites, éclairées sur le prix des souffrances, résistent promptement à cette tentation : elles voient dans ces tribulations excessives aux yeux de la nature, un purgatoire nécessaire et miséricordieux qui a pour but de les unir plus vite et plus complètement au souverain Bien (2).

186. D. Quel est le troisième degré de la tentation de murmure ?

R. Cette tentation nous porte à douter de la Providence de Dieu, et par conséquent de Dieu lui-même. C'est le blasphème qu'Éliphaz impute faussement à Job. « Vous pensez sans doute que Dieu est plus élevé que le » ciel, et qu'il est beaucoup au-dessus des astres. Et » vous dites : Que peut connaître Dieu ? Il juge comme » au travers d'un voile... Il ne considère point ce qui se » passe parmi nous (*Job.* XXII, 12-14). » Il semble à ces âmes affligées que Dieu s'est endormi, tandis qu'au contraire sa Providence n'a jamais veillé sur elles avec plus de soin.

187. D. Pourquoi Dieu permet-il les tentations de découragement et de murmure ?

R. Dieu a un double but en permettant ces tentations :

(1) D. Th. *Ibid.* : Adversitas apparet multo major ipso peccato ; et hoc est quod subdit : *Quasi arena maris*, id est, incomparabiliter, *hæc*, scilicet calamitas, gravior apparet.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 4, a. 9, n° 14 : Justi qui hic affliguntur, de propriis purgantur defectibus, ut in alia vita pro bonis operibus statim coronentur.

nous purifier toujours davantage, et nous faire avancer dans la vertu de patience, vraie pierre de touche des âmes parfaites.

188. D. Comment la patience est-elle la vraie pierre de touche des âmes parfaites ?

R. La patience sanctifie et surnaturalise toutes nos souffrances et rend nos vertus parfaites (I, 234). « Toutes les vertus, est-il dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, peuvent tromper quelque temps et faire croire qu'elles sont parfaites, lorsqu'elles sont imparfaites ; mais elles ne peuvent se cacher devant toi, ô Patience, parce que tu es le miroir de l'âme ; tu es l'essence de la charité, et tu montres si les vertus sont vivantes et parfaites. Dès que tu es absente, on voit que toutes les vertus sont imparfaites, et qu'elles ne sont pas encore nourries à la table de la sainte Croix (1). » La divine Sagesse ajoute dans un autre endroit : « La moelle de l'arbre, c'est-à-dire de la charité dans l'âme, est la patience qui prouve que je suis dans l'âme et que l'âme est en moi (2). »

189. D. Serait-ce un grand malheur de ne point souffrir les épreuves passives avec patience ?

R. Ce serait un très grand malheur. Dieu, voyant notre peu de générosité, nous retirerait les grâces de choix qu'il nous préparait dans sa miséricorde. Nous mériterions alors les reproches que le Seigneur adresse aux âmes pusillanimes par l'organe de sainte Catherine de Sienne : « Malheureux ! tu devrais embrasser la croix, et tu la fuis... Tu devrais être ferme et inébranlable dans la voie de ma Vérité, lui livrant ton cœur et ton esprit, et tu flottes comme une feuille emportée par le vent ; tu vas au gré du temps ; la prospérité t'agite d'une joie dé-

(1) *Dialogues*. XCV, 7.
(2) *Ibid*. X, 3.

réglée, l'adversité te jette dans l'impatience ; tu fais paraître ton orgueil par l'impatience : car, comme la patience est la moelle de la charité, l'impatience est celle de l'orgueil (1). » Ces paroles nous montrent combien il est essentiel de lutter avec énergie et persévérance contre les tentations de découragement et de murmure ; sans cela nous ne recevrions jamais les grâces infiniment précieuses que Dieu nous destine dans les hauteurs de la contemplation.

190. D. Quels sont les principaux remèdes contre les tentations de découragement et de murmure ?

R. L'âme fidèle résiste aux tentations en se servant des armes de la milice spirituelle. « De toutes choses la plus nécessaire à l'homme, dit Tauler, c'est d'apprendre à lutter et à combattre toujours... Plusieurs, après avoir fait de grands progrès dans la vertu, se sont perdus uniquement parce qu'ils n'ont point connu l'art de lutter et de combattre. Après avoir pendant quarante ou cinquante ans fait de grandes choses, ils n'ont pu soutenir les tentations et les épreuves qui sont venues fondre sur eux comme une violente tempête : ils sont tombés, et leur vie a été réduite à néant : leurs vertus et leurs pratiques si admirées ne les ont pas préservés d'une chute honteuse. C'est surtout dans la tentation et la souffrance qu'on apprend à connaître son intérieur. Oh ! que les tentations sont précieuses et utiles à l'homme qui les supporte comme il le doit, et qui se tient sur ses gardes ! elles sont aussi avantageuses que la vertu... C'est dans la tentation que la vertu naît, se perfectionne et devient féconde. Il faut que nous soyons tentés, pour que la vertu devienne en nous une habitude... Dieu peut se donner à nous aussi bien par les tentations les plus pénibles que par la douceur des vertus... Prenez donc

(1) *Dialogues*. CXXVIII, 4.

la sainte arme de Dieu : vous surmonterez sans aucun doute toutes vos tentations, et vous deviendrez doux et humbles. Celui qui est revêtu de cette armure ne peut être vaincu ici-bas, ni par le démon ni par les hommes ; et toutes les créatures conjurées ne pourraient lui nuire ; mais celui qui n'a point ces armes succombera certainement dans la tentation. La douceur est opposée à la colère, qui prend sa source dans l'amour-propre ; et l'humilité est opposée à l'orgueil, qui n'est qu'une secrète complaisance de soi-même... Avec cette double armure nous surmonterons toutes les épreuves et toutes les tentations. Elles ne seront plus rien pour nous ; ou plutôt ce nous sera une joie et un bonheur véritable de les souffrir pour l'amour de Dieu... L'homme doit donc porter devant lui et tenir ferme le bouclier de la foi... Qu'il ne quitte pas ce bouclier, et qu'il reçoive sur lui les traits de l'ennemi ; qu'il mette sur sa tête le casque de la confiance et du salut ; qu'il se ceigne de la justice de Dieu, et qu'ainsi armé il affronte courageusement les coups, l'habileté et toute la malice de ses ennemis, afin qu'il puisse se soutenir dans la perfection, lorsque viendront les mauvais jours de la tentation (1). »

191. D. Y a-t-il un moyen infaillible pour résister aux tentations de découragement et de murmure ?

R. Parmi toutes les dispositions intérieures recommandées pour résister aux tentations de découragement et de murmure, il en est une qui réussit infailliblement, quand on lui donne pleine et entière liberté de se développer : nous voulons parler de la parfaite conformité à la volonté de Dieu.

Pour arriver à cette parfaite conformité, il faut croire fermement à l'action bienfaisante de la divine Provi-

(1) Tauler. *Sermon pour le vingt-unième Dimanche après la sainte Trinité.*

dence. Les Dialogues de sainte Catherine de Sienne nous fournissent à ce sujet des enseignements admirables. « Tu sauras, y est-il dit, que ma Providence veille aussi sur les parfaits, afin d'éprouver et d'augmenter en eux leur perfection ; car dans cette vie présente personne n'est si parfait qu'il ne puisse l'être davantage... La tribulation est le signe qui prouve que la charité est parfaite dans une âme qui sait souffrir avec une douce patience. Les tribulations et les injures que je permets exercent la patience de mes serviteurs... Leur vertu se nourrit de tout ce que je permets comme de tout ce que je leur accorde... Plus ils s'abandonnent ainsi, plus ils se retrouvent avec avantage en moi. Où me cherchent-ils ? Dans la vérité, en suivant avec perfection la voie que leur a tracée mon Verbe incarné. Ils ont lu son Livre doux et glorieux ; ils y ont vu qu'en voulant m'obéir, pour montrer combien il aimait mon honneur et combien il désirait le salut du genre humain, mon Fils a couru, au milieu des peines et des opprobres, à la table de la très sainte Croix, où il a pris la nourriture amère du genre humain... J'éprouve mes serviteurs par la tribulation pendant cette vie, afin qu'ils portent des fruits plus abondants et plus délicieux devant moi, et je me réjouis des parfums de leur patience et de leur vertu. Oh ! combien ces fruits sont agréables et doux ! quelle consolation et quel avantage en retire l'âme qui souffre sans m'offenser ! Si on le savait, si on le comprenait, avec quelle joie et quelle ardeur on demanderait des épreuves à souffrir ! C'est pour lui procurer ce trésor si peu connu que ma Providence paternelle afflige l'âme par tant de tribulations, qui empêchent sa patience de se rouiller et de rester oisive (1). »

Voici sur le même sujet un passage de Tauler que les auteurs mystiques se plaisent à citer : « Que si vous

(1) *Dialogues.* CXLV.

vous sentez agité de quelque mouvement d'impatience dans les adversités, résistez de toute votre puissance et demeurez ferme comme Jésus-Christ est demeuré ferme lorsqu'il était si fort travaillé de la pensée des supplices qu'il allait endurer... Il fallait que son âme fût alors bien tourmentée, puisque la seule pensée de sa passion le fit tomber en agonie, et lui fit verser une sueur de sang. Lorsqu'il vous arrive quelque affliction, ramassez toutes vos forces le plus promptement qu'il vous est possible, et, sanctifiant cette douleur dans sa source, tâchez de la présenter en esprit et de l'offrir avec humilité au Père céleste, comme une victime choisie et précieuse, en lui disant : « O Père, je reçois cette affliction de votre » main comme le gage le plus cher et le plus précieux » de votre amour ! S'il faut que je boive le calice de » cette passion, comme un malade qui est obligé de » prendre un breuvage amer pour chasser sa maladie, » que votre volonté soit accomplie et non pas la mienne ! » La seule chose que je vous demande instamment, c'est » qu'il vous plaise m'accorder la grâce et la force de » supporter ces souffrances conformément aux ordres » de votre volonté. » Que si vous en usez de la sorte, soyez assuré que la clémence du Père éternel tiendra ses yeux ouverts et arrêtés sur vos misères, et viendra vous secourir à propos, si vous voulez seulement l'attendre (1). »

(1) Tauler. *Institutions*. C. 11.

LIVRE III

DES DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION

EXTRAORDINAIRE PARFAITE [1]

CHAPITRE I

Des oraisons passives de recueillement et de quiétude.

Ce qu'on entend par oraison passive de recueillement, 192 ; *manière dont elle se produit,* 193 ; *le silence qui accompagne quelquefois le recueillement passif n'est point une véritable suspension des puissances,* 194. — *Transition du recueillement passif à l'oraison de quiétude ; ce qu'il faut faire alors,* 195. — *Ce qu'on entend par oraison passive de quiétude,* 196. — *Cette quiétude de l'âme est une forme particulière de l'oraison ; sainte Thérèse en parle admirablement,* 197. — *Comment se produit l'oraison de quiétude,* 198 ; *ses degrés,* 199. — *Quiétude de la seule volonté,* 200 ; *concours embarrassant de l'entendement et de la mémoire,* 201 ; *ce qu'il faut faire alors,* 202. — *Quiétude de toutes les puissances,* 203. — *Le sommeil des puissances est-il un degré distinct d'oraison,* 204 ; *en quoi il consiste, d'après sainte Thérèse,* 205 ; *l'ivresse spirituelle se*

(1) En parcourant les différents degrés de la contemplation extraordinaire parfaite, on pourrait se laisser aller à les considérer comme des états *permanents*. Il ne faut point oublier que la contemplation est un *acte transitoire*. En dehors de l'acte de la contemplation, il peut exister, il est vrai, un état passif, en ce sens que l'âme devient alors plus souple sous la main de Dieu ; c'est une disposition à produire plus facilement et plus souvent les actes de la contemplation, mais ce n'est point un état *permanent* (I, 279, II, 17, 18).

concilie avec le sommeil des puissances, 206; *on peut abuser de l'ivresse spirituelle*, 207. — *Durée de l'oraison de quiétude*, 208. — *Ce que sainte Thérèse entend par la* QUATRIÈME DEMEURE *du* Château intérieur, 209. — *Effets des oraisons de la quatrième demeure*, 210. — *Contrefaçons de ces oraisons; ce qu'il faut faire en pareils cas*, 211. — *Défauts à éviter dans cette demeure*, 212. — *Moyens à employer pour s'y maintenir*, 213: *éviter les retours sur soi*, 214; *bien profiter des purifications passives*, 215. — *Beaucoup d'appelés, peu d'élus*, 216. (Voir PREMIÈRE PARTIE, L. II, C. IV, DE L'ORAISON DE RECUEILLEMENT ACTIF, et C. V, DES ORAISONS ACQUISES DE QUIÉTUDE ET D'UNION).

192. D. En quoi consiste l'oraison passive de recueillement ?

R. Cette oraison consiste principalement dans la concentration de nos facultés au dedans de nous-mêmes, et dans l'abandon de toutes les préoccupations extérieures (1). Ce n'est plus le résultat de nos propres efforts, comme dans le recueillement actif (I, 187); c'est Dieu qui agit et qui opère en nous ce recueillement, au moyen d'une grâce purement gratuite. Dans cette oraison, qui marque le degré inférieur de la contemplation extraordinaire parfaite, les puissances de l'âme ne sont point suspendues ; néanmoins, c'est déjà un regard excessivement simple et ardemment affectueux.

193. D. Comment s'opère ce recueillement passif ?

R. Dieu vient à l'improviste surprendre l'âme fidèle, non seulement dans la prière et la méditation, mais jusqu'au milieu de ses occupations extérieures; toutes les puissances sont alors concentrées à l'intérieur, et là, sans effort et d'une manière très douce et très facile, l'intelligence est éclairée d'une vive lumière, et la volonté embrasée d'un ardent amour. Les puissances de

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 15, n° 1 : Recollectio nihil aliud est quam secessus quo anima cum omnibus suis viribus ad interiora recipitur, et ab exterioribus elongatur.

l'âme, bien qu'elles ne soient point suspendues, sont fortement et suavement tournées vers Dieu et obéissent volontiers à la voix qui les appelle; elles ferment la porte à toutes les influences du dehors (1). Ce sont comme des brebis fidèles qui obéissent à la voix du divin Pasteur; un faible bruit, comme un léger souffle, suffit pour reconnaître Celui qui a parlé (2).

Sainte Thérèse se sert de cette comparaison du divin Pasteur, en y ajoutant des explications fort instructives: — « Ce recueillement, dit-elle, ne s'acquiert ni en se retirant dans les lieux obscurs, ni en fermant les yeux. Il ne dépend d'aucune chose extérieure; car les yeux se ferment d'eux-mêmes, sans que la volonté y ait part, et l'on se trouve comme dans une profonde solitude, sans l'avoir recherchée... Ceux qui traitent de cette matière disent que l'âme rentre en elle-même, et que quelquefois elle s'élève au-dessus d'elle-même. Avec ces termes, ignorante comme je suis, j'avoue que je ne saurais rien expliquer; je me servirai donc de mon langage... Jetez les yeux sur le château intérieur; supposez que les sens et les puissances de l'âme, qui en sont les gardes, se sont enfuis pour aller trouver les

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 15, nº 3: Solet Dominus animam contemplatricem exterioribus vacantem, aut vocaliter orantem, vel aliquid utile considerantem, in momento vocare per sanctam inspirationem, et intellectum, et affectum, et cogitationem, ipsa quasi nihil faciente, ad interiora colligere, et ante illam mensam lucis et amoris, quibus abunde reficiatur, apponere. Tunc ipsa non gravate, sed lubenter, imo quasi tracta ab alio (et revera tracta est) exteriora deserit, et quasi naturaliter ipsos corporis oculos claudit et visum, et auditum, et reliquos sensus ad interiora convertit.

(2) On peut appliquer aux puissances de l'âme ce que saint Thomas dit des brebis fidèles: Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 14, nº 5: De hac recollectione loquitur D. Th. explicans illud Joan. X, 3: *Oves vocem ejus audiunt.* Ex similitudine naturalis pastoris attenditur, quia sicut ovis ex consueta imaginatione recognoscit vocem pastoris, sic fideles vocem Christi. — Et *in Job.* IV, 16. *Vocem quasi auræ lenis audivi*, consolationem quemdam sedantem pavorem demonstrat.

ennemis et se joindre à eux. Après plusieurs jours et même plusieurs années d'absence, reconnaissant leur erreur et se repentant de leur trahison, ils quittent ce pays étranger, et, se rapprochant du château, ils tâchent d'y être reçus. Le grand Roi qui y règne, témoin de leur bonne volonté, use à leur égard de miséricorde, et veut bien les rappeler à lui. Comme un bon pasteur, il leur fait entendre sa voix, mais d'une manière si douce et si forte, que, le reconnaissant à l'instant même, ils reviennent à leur ancienne demeure, et abandonnant les choses extérieures qui les captivaient, ils rentrent dans l'intérieur du château...

» Ne vous imaginez pas, mes sœurs, continue sainte Thérèse, que ce soit par l'entendement que ce recueillement s'acquière, en tâchant de penser que Dieu est en nous ; ni par l'imagination, en nous le représentant au dedans de nous. Ceci est bon sans doute, et une excellente manière de méditer, puisqu'il est vrai que Dieu est en nous ; mais cette manière de se recueillir est au pouvoir de chacun, avec le secours de la grâce, bien entendu. Il n'en est pas ainsi du recueillement surnaturel dont je parle ; car, quelquefois, avant même que l'on ait pensé à élever son esprit vers Dieu, les puissances de l'âme avec les sens sont déjà dans le château ; on ne sait ni comment elles y sont entrées, ni comment elles ont entendu la voix du divin Pasteur, puisque aucun son n'a frappé leur oreille ; et là, dans cette solitude intérieure, l'âme goûte un recueillement plein de suavité... Ce recueillement surnaturel est donc indépendant de notre volonté, et nous n'en pouvons jouir que quand il plaît à Dieu (1). »

Saint François de Sales exprime par de charmantes comparaisons la même pensée que sainte Thérèse. « Il arrive quelques fois, dit-il, que Nostre-Seigneur res-

(1) *Le Château intérieur.* Quatrième demeure. C. 3.

pand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa presence, et lors, les puissances, voire mesme les sens exterieurs de l'ame, par un certain secret, constamment se retournent du costé de cette intime partie, où est le tres-aymable et tres-cher Espoux. Car, tout ainsi qu'un nouvel essaim, ou jetton de mouches à miel, lorsqu'il veut fuir et changer de pays, est rappellé par le son que l'on fait doucement sur des bassins, ou par l'odeur du vin emmiellé, ou bien encore par la senteur de quelques herbes odorantes, en sorte qu'il s'arreste par l'amorce de ces douceurs et entre dans la ruche qu'on lui a preparée, de mesme, Nostre-Seigneur prononçant quelque secrette parolle de son amour, ou repandant l'odeur du vin de sa dilection plus delicieuse que le miel, ou bien evaporant les parfums de ses vestemens, c'est-à-dire quelques sentimens de ses consolations celestes en nos cœurs, et par ce moyen leur faysant sentir sa tres-aymable presence, il retire à soy toutes les facultez de nostre ame, lesquelles se ramassent autour de luy et s'arrestent en luy comme en leur object tres-desirable. Et comme qui mettroit un morceau d'aymant, entre plusieurs esguilles, verroit que soudain toutes les poinctes se retourneroient du costé de leur aymant bien-aymé, et se viendroit attacher à luy ; ainsi, lorsque Nostre-Seigneur fait sentir au milieu de nostre ame sa tres-delicieuse presence, toutes nos facultez retournent leurs poinctes de ce costé-là, pour se venir joindre à cette incomparable douceur (1). »

194. D. Le recueillement passif est-il quelquefois accompagné de la suspension des puissances de l'âme ?

R. Il se produit quelquefois dans le recueillement passif une sorte de suspension des puissances que les

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 7.

auteurs mystiques appellent *silence*. L'âme, saisie d'étonnement en présence de son Bien-Aimé, s'arrête, contemple, et reste immobile ; mais ce silence n'est point une véritable suspension des facultés. L'intelligence éblouie par l'éclat d'une lumière très vive, le cœur captivé par un amour très ardent, sont attirés à l'intérieur avec une force invincible ; les facultés peu accoutumées à cette faveur sont alors dans l'admiration, et n'ont pas de termes pour l'exprimer (1). Cependant notre entendement ne cesse pas d'agir ni même de discourir ; les espèces intelligibles qui forment la base de cette contemplation sont acquises par la voie ordinaire de formation, mais leur application et leur usage sont surnaturels (II, 5). C'est avec raison qu'on appelle le recueillement passif et le *silence* qui l'accompagne quelquefois une attention amoureuse à Dieu (2).

Sainte Thérèse fait remarquer avec insistance que le recueillement passif n'arrête point les discours et les considérations de l'entendement. « Ce recueillement, dit-elle, étant une disposition à l'oraison des goûts divins ou de quiétude, quand Dieu élève l'âme à cette

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 15, n° 7 : Tunc omnia in homine tacent, sensus non perstrepunt, desideria quiescunt, et intellectum atque affectum in sua tranquillitate relinquunt — N° 8 : Advertendum tamen est in hoc silentio animæ contemplativæ divinam laudem non deesse... Nam suprema laus est ad admirationem inspectæ magnitudinis verba supprimere, et tacendo se ad depromendas laudes imparem confiteri... — N° 9 : De ista recollectione seu de hoc sacro silentio loquitur D. Th. q. 13. *De veritate*, a. 2, ad 9, his verbis : Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat... Ex quo sequitur, quod causa silentii est magnitudo lucis,... magnitudo amoris ac fervor devotionis.

(2) Nous remarquerons ici avec plusieurs auteurs que ce silence admiratif ne constitue pas à proprement parler un degré d'oraison. Il accompagne quelquefois, comme nous venons de le voir, le recueillement passif ; il peut aussi se manifester à tous les degrés de l'échelle mystique avec plus ou moins d'intensité.

oraison plus parfaite, alors, selon le conseil de certains auteurs, elle peut sans doute se contenter d'écouter la voix divine, et sans discourir avec l'entendement, se tenir attentive devant Dieu, et le considérer opérant en elle. Mais si le Seigneur n'a pas fait passer l'âme de ce recueillement à l'oraison de quiétude, je ne saurais comprendre comment on pourrait arrêter le discours de l'entendement, sans qu'il en résulte plus de dommage que de bien. Néanmoins, cette question ayant été agitée entre des personnes spirituelles, quelques-unes ont été d'un sentiment contraire au mien... Il se peut que je me trompe ; mais voici, selon moi, les raisons pour lesquelles, dans l'oraison de recueillement, on ne doit point arrêter les discours et les considérations de l'entendement. — La première, parce que, dans ces choses purement spirituelles, celui-là fait plus qui croit et veut moins faire. Ce que nous avons à faire, c'est de nous mettre en la présence du grand Roi comme des pauvres dont la nécessité parle pour eux, et de baisser ensuite les yeux avec humilité pour attendre qu'il lui plaise de nous secourir dans notre misère... Car ce qui reste à l'âme qui essaie de supprimer alors les discours de l'entendement, c'est la honte de sa sotte tentative, et une sécheresse beaucoup plus grande ; son imagination n'en devient même que plus inquiète par la violence qu'elle s'est faite pour ne penser à rien. Dieu veut de nous, dans cet état, que nous lui adressions nos demandes, et que nous considérions que nous sommes en sa présence... — La seconde raison est, que ces œuvres intérieures étant toutes suaves et pacifiques, tout acte pénible leur est plutôt nuisible que profitable. J'appelle pénible toute espèce de violence qu'on voudrait se faire, comme serait, par exemple, de retenir son haleine. Ce que l'âme a alors à faire, c'est de se remettre entre les mains de Dieu, afin qu'il dispose d'elle comme il lui plaira, avec le plus grand oubli possible de ses intérêts

propres, et la plus grande résignation à la volonté divine. — La troisième raison est, que l'effort que l'on fait pour ne point penser fera peut-être penser davantage. — La quatrième raison est, que rien n'est si agréable à Dieu que de nous voir occupés de la pensée de son honneur et de sa gloire, dans l'oubli de nos avantages et de nos plaisirs. Or, comment peut-il être dans cet oubli de soi, celui qui est tellement attentif sur lui-même, qu'il n'ose seulement se remuer ? Et comment peut-il se réjouir de la gloire de Dieu, et en souhaiter l'augmentation, lorsqu'il ne pense qu'à empêcher son entendement d'agir ? Quand il plaît à ce grand Dieu que notre entendement se repose, il l'occupe d'une autre manière... Puisque Dieu nous a donné les puissances de l'âme pour agir, et que le travail de chacune d'elles a sa récompense, au lieu de chercher à les captiver par une sorte d'enchantement, laissons-les s'acquitter librement de leur office ordinaire, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de leur en confier un autre plus élevé (1). »

195. D. Que faudrait-il faire si l'âme éprouvait assez fréquemment dans l'oraison le silence admiratif dont nous venons de parler ?

R. Bien que nous ne devions pas alors nous permettre de suspendre par nous-mêmes les considérations de notre entendement, il faudrait néanmoins mettre une certaine modération dans l'exercice de cette faculté, si la fréquence et l'intensité du silence admiratif indiquaient un appel de Dieu à l'oraison de quiétude. Cette période de transition n'a point échappé à sainte Thérèse. « A mon avis, dit-elle, ce qui convient le mieux à l'âme, quand Notre-Seigneur daigne, dans cette demeure, l'élever à l'oraison des goûts divins et de quiétude, c'est de se tenir doucement unie à lui par la volonté. Que

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 3.

sans violence ni bruit intérieur elle tâche d'arrêter les actes naturels et les considérations de l'entendement ; mais qu'elle n'essaie point de le suspendre, non plus que la mémoire, car il est bon qu'il se souvienne qu'il est en la présence de Dieu, et considère quelles sont ses grandeurs. Que si ce qu'il sent à la vue de ces grandeurs, le transporte et le ravit hors de lui, alors à la bonne heure, mais qu'il ne cherche point à comprendre ce qui le ravit, parce que c'est à la volonté que Dieu le donne. Ainsi, qu'il la laisse jouir en paix de cette faveur, et se contente de lui suggérer de temps en temps quelques paroles d'amour : car souvent, dans cet état, sans que l'âme le cherche, elle se trouve sans penser à rien ; mais à la vérité cela dure très peu (1). »

196. D. En quoi consiste l'oraison passive de quiétude ?

R. L'oraison de quiétude, comme son nom l'indique, est un repos très suave qui se fait sentir et goûter au centre (2) et au plus intime de l'âme, et qui provient de ce qu'elle sent et goûte Dieu présent *près d'elle*. Ce repos n'est pas le fruit de notre activité, comme dans la contemplation ordinaire (I, 201, 202) ; c'est une grâce purement gratuite qui se fait sentir principalement dans la volonté. Cependant il arrive quelquefois que toutes les puissances participent à ce bonheur (3). Sainte Thérèse appelle cette oraison *les goûts de Dieu*.

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 3.

(2) Quelques auteurs mystiques veulent que le *centre de l'âme* soit Dieu même ; d'autres placent ce *centre* au milieu des puissances et des opérations de l'âme. Comme nous l'avons dit ailleurs, le centre et le fond de l'âme sont, à proprement parler, les opérations les plus élevées de l'âme parfaitement purifiée et jouissant d'une grande tranquillité. On dit alors que l'âme est dans *son centre*, qu'elle opère dans *son fond*, où Dieu fait sa demeure (II, 14, 263).

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 16, n° 1 : Quies (prout in præsens attinet institutum) nihil aliud est

Ce doux repos de l'oraison revient plusieurs fois sous la plume de saint Thomas. En voici un exemple : « Levez-» vous, hâtez-vous, ma bien-aimée, dit l'Époux dans » les Cantiques, ma colombe, ma toute belle, venez » (*Cant.* II, 10). » — « Vous êtes *ma bien-aimée*, par la foi et l'amour, *ma colombe*, par l'innocence et la simplicité, *ma toute belle*, par la splendeur des vertus ; *hâtez-vous*, *venez*. C'est comme si Notre-Seigneur disait : Levez-vous, quittez ce très doux *repos*, cette *quiétude* dont vous jouissez dans votre oraison. O vous qui goûtez un *repos* délicieux dans la contemplation, venez, et montrez-moi votre visage, et sortez des profondeurs de votre *quiétude* (1). »

197. D. Cette quiétude de l'âme est-elle une forme particulière de l'oraison ?

R. « Non seulement la vie contemplative prise en général est un état de repos, dit Massoulié, mais il y a une oraison particulière, qui par sa douceur peut être appelée une oraison de repos ; et c'est le second sens que les Pères donnent au repos et à la quiétude de l'oraison.

quam jucunditas quædam voluntatis, nihil quærentis, nisi sic in Deo permanere. Videt se anima *juxta Deum*, videt se ab eo amatam, et in magno pretio habitam, et non aliter quam filiam charissimam, singulari ejus providentia protectam atque circumdatam : et in hoc voluntas amore quiescit, tanquam in complemento sui desiderii, quod jam consecuta est. Alii dicunt (quod idem sub diversis verbis), quod ex interiori recollectione nascitur aliquando in anima quies et pax interna multum deliciosa, tamque suavis, ut sibi nihil ultra desiderandum appareat, quia Dominus *prope* se collocat, secum unit, et tantam concedit potentiarum quietem, ut prægustandum aliqualiter ei concedat cujus sit saporis bonum illud, quod electis suis in regno cœlorum communicat.

(1) D. Th. *in Cant. Cantic.* C. 2 : *Surge, propera, amica mea. columba mea, et veni... Surge, propera, amica mea*, per fidem et dilectionem ; *columba mea*, per innocentiam et simplicitatem ; *formosa mea*, per virtutum pulchritudinem ; festina, *et veni* ; ac si diceret : Surge de strato tuo illo tibi dulcissimo, hoc est de quiete in qua mihi soli placere in psalmis, hymnis, et orationibus desideras... Tu, inquit, dilecta mea, quæ in lecto contemplationis dulcissime requiescis, veni, et ostende faciem tuam mihi, et a secreto quietis egredere.

Sainte Thérèse, la plus éclairée et la plus sainte maîtresse des contemplatifs, traite de cette oraison aux chapitres XIV et XV de sa Vie, dans le chapitre XXXII du Chemin de la perfection, et dans la quatrième demeure du Château de l'âme. C'est d'elle que la plupart des auteurs semblent avoir pris ce qu'ils en ont dit. Nul n'en a écrit avec plus de clarté que cette sainte, parce que n'en ayant pas toujours eu l'expérience, ils n'ont pas eu la même facilité de s'en expliquer. Nous lisons dans sa vie que Dieu la mettait dans l'état d'oraison, dont il voulait qu'elle écrivît, afin qu'elle pût mieux s'expliquer, écrivant ce qu'elle venait de sentir, et quelquefois ce qu'elle sentait encore, la plume à la main. Aussi tout ce qu'elle a écrit est énoncé avec la dernière exactitude ; et si l'on y fait un peu attention, on verra que *toute sa doctrine est conforme à celle de saint Thomas :* en quoi il est aisé de reconnaître que c'était un même esprit qui avait enseigné l'un et l'autre (1). »

Cette dernière réflexion de Massoulié, tout en affirmant la grande autorité de sainte Thérèse en matière d'oraison, nous montre une fois de plus l'importance de la doctrine de saint Thomas au point de vue mystique. Saint Thomas et sainte Thérèse, éclairant de concert les voies saintes et souvent difficiles de la vie intérieure, nous fourniront donc une garantie des plus consolantes, non seulement en ce qui concerne l'oraison de quiétude, mais à tous les degrés de la contemplation.

198. D. Comment s'opère cette oraison de quiétude ou des goûts divins ?

(1) *Traité de la véritable oraison.* 1re Partie. C. 16. — La doctrine de sainte Thérèse fut approuvée à Rome à l'époque de sa béatification, ainsi qu'on le voit dans l'ouvrage intitulé : *Historia Carmelitarum Discalceatorum,* imprimé à Rome (T. 1, l. 2, c. 44, censura 12). On y trouve les animadversions et les réponses du P. Alvarez, dominicain, et du P. Jean Rada, franciscain. — Cf. *Analecta. J. P.* L. XLVIII et XLIX, col. 1269.

R. Voici l'explication qu'en donne sainte Thérèse : « Ce que j'appelle ici goût de Dieu, et qu'ailleurs j'ai nommé oraison de quiétude, est tout différent des contentements... Je comparerai les contentements et les goûts à deux fontaines dont les bassins se remplissent d'eau... Ces deux bassins se remplissent d'une manière différente: l'un reçoit une eau qui vient de loin par des aqueducs, et à l'aide de notre propre industrie ; l'autre, se trouvant dans l'endroit même ou jaillit la source, se remplit sans aucun bruit. Que si la source est fort abondante, comme est celle dont nous parlons, elle fournit tant d'eau à ce bassin, qu'il en sort un grand ruisseau qui coule sans cesse, sans qu'il soit besoin pour ce sujet d'user d'aucun artifice. Et maintenant, pour montrer la différence qui existe entre les contentements et les goûts, je dirai que les contentements ressemblent à l'eau qu'on fait venir de loin par des aqueducs dans le premier bassin. En effet, c'est par le travail de notre entendement que nous les obtenons... Les goûts ressemblent à cette eau qui, de la source même, qui est Dieu, jaillit dans le bassin de l'âme. Ainsi, quand il plaît à Dieu de nous accorder cette oraison qui est surnaturelle, c'est au milieu d'une paix, d'une tranquillité, d'une suavité inexprimables qu'il produit ces goûts dans le fond très intime de notre âme. Quel est ce fond, et comment Dieu y opère-t-il, c'est ce que je ne sais point.

» Ce plaisir ne se sent point tout d'abord dans le cœur, comme ceux d'ici-bas ; ce n'est qu'ensuite qu'il le pénètre et le remplit. Cette eau céleste se répand dans toutes les demeures du château, remplit les puissances de l'âme, et arrive enfin jusqu'à ce corps mortel. C'est ce qui m'a fait dire que ces goûts commencent en Dieu, et se terminent en nous ; et non seulement leur suavité se fait sentir à l'âme, mais encore à tout l'homme extérieur, comme le verront ceux qui en feront l'expérience... A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa

source, c'est-à-dire de ce fond intime de nous-mêmes, que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. On est alors enrichi de certains biens qui ne se peuvent dire, et l'âme n'est pas capable de comprendre quels sont les dons qu'elle reçoit en cet heureux moment. Elle respire je ne sais quelle suave odeur ; c'est comme si, au dedans d'elle-même, dans l'endroit le plus profond, il y avait un brasier où l'on jetât d'excellents parfums. On ne voit, il est vrai, ni la lumière du feu, ni l'endroit où il est ; mais la chaleur et la fumée odoriférante pénètrent l'âme tout entière, et souvent, comme je l'ai dit, le corps lui-même y participe. Ne vous imaginez pas néanmoins, mes filles, que l'on sente de la chaleur, et qu'on respire un parfum : c'est une chose beaucoup plus délicate, et je me sers de ces termes pour vous en donner quelque intelligence... Il ne me paraît pas qu'alors les puissances de l'âme soient unies à Dieu ; il me semble seulement qu'elles sont comme enivrées et saisies d'étonnement à la vue des merveilles qu'elles découvrent (1). »

« Dans l'oraison de quiétude, dit encore ailleurs sainte Thérèse, l'âme ressemble à un petit enfant à la mamelle, que sa mère caresse doucement dans ses bras, se plaisant à distiller le lait dans sa bouche, tellement qu'il y coule en abondance, et qu'il la remplit tout entière, sans qu'il remue seulement ses petites lèvres. Ainsi, dans une paix profonde, la volonté s'enivre d'amour, sans l'aide et le concours de l'entendement ; connaissant, parce qu'ainsi le veut Notre-Seigneur, qu'elle est avec lui, sans y avoir pensé ; savourant ce lait délectable dont il répand en elle les douceurs, et voyant que c'est sa main divine qui le lui verse à grands flots ; jouissant de ces délices sans savoir comment elle en jouit, ni même quel est ce bien dont elle jouit ; plon-

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 2.

gée enfin dans un heureux et entier oubli de soi-même, par cette confiance non moins entière que Celui *auprès de qui* elle est maintenant si heureuse de se trouver, veille sur elle, et préviendra tous ses besoins (1). »

Saint François de Sales se sert de la même comparaison, avec la simplicité délicieuse que chacun sait : pour ne point nous répéter, nous y renvoyons le lecteur (2).

199. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans l'oraison de quiétude ?

R. On reconnaît généralement deux degrés dans l'oraison de quiétude. Au premier degré, l'intelligence, la mémoire et l'imagination, restent en dehors de ce doux repos ; au second degré, toutes les puissances sont captivées par l'action divine. « La saincte quietude, dit saint François de Sales, a divers degrez. Car quelques fois elle est en toutes les puissances de l'ame, joinctes et unyes à la volonté ; quelques fois, elle est seulement en la volonté (3). »

200. D. En quoi consiste l'oraison de quiétude qui est seulement dans la volonté ?

R. Ici, d'après sainte Thérèse, « les puissances se recueillent au dedans d'elles-mêmes, afin de savourer plus délicieusement, dans cette retraite, le plaisir dont elles jouissent. Ce n'est pourtant là ni un ravissement, ni un sommeil spirituel. La seule volonté agit, et sans savoir comment elle se rend captive, elle donne simplement à Dieu son consentement, afin qu'il l'emprisonne, sûre de tomber dans les fers de Celui qu'elle aime... L'entendement et la mémoire viennent au secours de la volonté, afin qu'elle se rende de plus en plus capable de

(1) *Le Chemin de la perfection*. C. 32.
(2) *Traité de l'amour de Dieu*. L. 6, c. 9.
(3) *Ibid*. Ibid.

jouir d'un si grand bien (1). » Et ailleurs sainte Thérèse, parlant encore de l'oraison de quiétude, fait cette remarque: « L'âme savoure alors d'inexprimables délices... Il lui semble qu'elle n'a plus rien à désirer : ses facultés jouissent de leur divin objet dans une paix profonde ; elle n'en voudrait plus sortir ; tout objet étranger lui est importun, dans la crainte qu'il ne vienne troubler son amour. L'entendement et la mémoire conservent assez de liberté pour penser à Celui qui les attire auprès de lui : la volonté seule est captive ; et si, au milieu de ce doux servage, elle peut éprouver quelque peine, c'est de comprendre qu'il lui faudra revenir à la liberté. L'entendement voudrait ne contempler que ce divin objet, et la mémoire ne s'occuper que de lui seul. Ils connaissent que c'est l'unique chose nécessaire, et que toutes les autres ne servent qu'à les troubler (2). »

« Quelques fois, dit saint François de Sales, non-seulement l'ame s'aperçoit de la presence de Dieu, mais elle l'escoute parler par certaines clartez et persuasions interieures qui tiennent lieu de parolles ; aucunes fois elle le sent parler et lui parle reciproquement, mais si secrettement, si doucement, si bellement, que c'est sans pour cela perdre la saincte paix et quietude... Et d'autres fois elle sent parler l'Espoux, mais elle ne sauroit luy parler, parce que l'ayse de l'oüyr, ou la reverence qu'elle luy porte, la tient en silence (3). »

Dans ce premier degré de l'oraison de quiétude, l'intelligence, la mémoire et l'imagination, ne sont donc point retenues captives par l'action divine. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il arrive le plus ordinairement.

201. D. L'intelligence et la mémoire ne viennent-elles pas quelquefois troubler le repos ?

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 14.
(2) *Le Chemin de la perfection.* C. 32.
(3) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 11.

R. L'intelligence et la mémoire, dans l'oraison de quiétude, ne sont pas toujours des auxiliaires pour la volonté. « Quelquefois, dit sainte Thérèse, leur concours ne sert qu'à la troubler dans cette intime union avec Dieu (1). » — « Mes chères filles, ajoute ailleurs sainte Thérèse, vous ne devez point être surprises de vous trouver souvent, dans cette oraison, dans l'impuissance de vous servir de l'entendement et de la mémoire. Il n'est pas rare, en effet, que tandis que la volonté est dans cette tranquillité profonde et surnaturelle, l'entendement au contraire soit tout troublé et stupéfait ; et que ne sachant où il est, et se croyant dans une maison étrangère, il aille d'un lieu à un autre sans pouvoir se fixer, parce qu'il n'en trouve aucun qui le contente (2). »

202. D. Que faut-il faire quand l'entendement et la mémoire troublent le repos de la volonté ?

R. Il faut se tenir en paix. Sainte Thérèse donne d'excellents conseils sur les mouvements et les écarts de l'entendement et de la mémoire pendant l'oraison de quiétude. « Alors, dit-elle, la volonté, sans se mettre en peine de leur importunité, doit se maintenir dans les délices et le calme profond dont elle jouit. Vouloir fixer ces deux puissances, serait s'égarer avec elles. Elles sont alors comme des colombes qui, n'étant pas contentes de la nourriture que le maître leur donne sans aucun travail de leur part, vont en chercher ailleurs, mais qui, après une vaine recherche, se hâtent de revenir au colombier. Ces deux puissances de même vont et viennent dans l'espérance que la volonté leur fera part des délices qu'elle goûte. Si le Seigneur leur jette un peu de cette céleste pâture, elles s'arrêtent ; sinon, elles

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 14.
(2) *Le Chemin de la perfection.* C. 32.

vont de nouveau en chercher ailleurs. Dans leur crédulité, elles se flattent de servir la volonté en lui faisant la peinture de son bonheur, mais souvent elles lui nuisent (1)... Il y a des moments où ces deux puissances me fatiguent beaucoup : et, quoique j'aie une faible mémoire, je ne puis la dompter. La volonté doit alors persévérer sagement dans son repos, et comprendre qu'on ne négocie pas bien avec Dieu à l'aide de violents efforts... Qu'elle ne s'inquiète en nulle façon de l'entendement, qui n'est qu'un faiseur de bruit (2). » Et ailleurs sainte Thérèse ajoute : « L'entendement s'emporte-t-il aux pensées les plus extravagantes, que la volonté ne s'en mette point en peine, mais le traite comme un insensé en se moquant de ses folies ; qu'elle demeure dans son repos, pendant qu'il va et vient. La volonté est alors maîtresse, et, en vertu du pouvoir qu'elle a sur lui, elle l'attirera à elle sans perdre son recueillement. Que si elle voulait l'entraîner de vive force, elle verrait lui échapper l'empire qu'elle exerce sur lui, empire qui lui vient de cette divine nourriture ; et ainsi tous deux y perdraient au lieu d'y gagner (3). »

Quelquefois, dans l'oraison de quiétude, l'entendement se laisse attirer et captiver, mais l'imagination résiste et fait un bruit d'autant plus considérable qu'elle se voit seule à chercher du repos. Sainte Thérèse nous donne sur ces distractions involontaires des explications très instructives et des conseils excellents. « L'imagination, dit-elle, prend en un instant son vol : impossible à nous de l'arrêter. Que dis-je ? dans ces moments mêmes où Dieu tient tellement unies à lui toutes les puissances de l'âme qu'il semble qu'elles soient déta-

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 14.
(2) *Ibid*. C. 15.
(3) *Le Chemin de la perfection*. C. 32.

chées du corps, il ne faut rien moins que sa souveraine puissance pour la fixer... De même que nous ne pouvons pas arrêter le mouvement du ciel, qui va avec une si prodigieuse vitesse, de même il n'est pas en notre pouvoir d'arrêter le mouvement de l'imagination. Dans notre ignorance, confondant les puissances de l'âme avec l'imagination, et nous persuadant que celle-ci les entraîne partout à sa suite, nous croyons être perdus, et mal employer le temps que nous passons en la présence de Dieu; et peut-être alors l'âme est tout unie à Dieu dans ces demeures supérieures, tandis qu'elle endure, non sans mérite, les écarts de l'imagination égarée parmi les bêtes cruelles et venimeuses qui sont aux avenues du château. Il faut bien se garder de se laisser troubler par les peines importunes, dans l'oraison, ni de s'en mettre en peine. Si c'est le démon qui les envoie, il nous laissera bientôt en repos, s'il voit que nous ne nous inquiétons point ; et si elles viennent, comme cela n'est souvent que trop vrai, de la misère qui, avec tant d'autres infirmités, nous est restée du péché d'Adam, montrons de la patience, et endurons-les pour l'amour de Dieu... Laissez aller cette imagination, vrai taquet de moulin, et sans vous inquiéter de son bruit incommode, occupez-vous de faire votre farine, c'est-à-dire de poursuivre votre méditation à l'aide de la volonté et de l'entendement (1). »

La doctrine de sainte Thérèse que nous venons d'exposer est admise par tous les auteurs mystiques (2) ;

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 1.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 16, nº 9 : Dum anima in hoc gradu orationis quietis constituta fruitur interna pace, si discurrentem hinc inde et distractum advertat intellectum aut imaginationem, non multum in eis coercendis laboret; quia vix poterit illas revocare potentias vel tunc continere, et seipsam violento labore perperam assumpto perturbans, internæ suæ quieti nocebit; et sic nihil proficere, et multum perduret. Sciat quod absque intellectus diligentia, sed suavi communicatione

elle s'applique à toutes sortes d'oraison, mais plus encore à l'oraison de quiétude, où l'âme souffre ordinairement beaucoup de ces distractions vagabondes.

203. D. En quoi consiste l'oraison de quiétude qui se fait sentir dans toutes les puissances de l'âme ?

R. Saint François de Sales, après avoir expliqué comment l'âme s'entretient avec Dieu au premier degré de l'oraison de quiétude, arrive à la suspension des puissances qui caractérise le second degré de cette oraison. « Quelques fois ny elle n'oüyt son bien-aimé, ny elle ne luy parle, ny elle ne sent aucun signe de sa presence ; ains simplement elle sçayt qu'elle est en la presence de son Dieu, auquel il plaist qu'elle soit là. Imaginez-vous, Theotime, que le glorieux apostre S. Jean eust dormi d'un sommeil corporel sur la poictrine de son cher Seigneur en la saincte cene, et qu'il se fust endormy par le commandement d'iceluy : certes, en ce cas-là, il eust esté en la presence de son Maistre, sans le sentir en façon quelconque (1). » Dans un autre endroit saint François de Sales développe la même pensée. « Ce repos passe quelques fois si avant en sa tranquillité, que toute l'ame et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ny action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle mesme ne fait aucune autre chose, sinon recevoir l'ayse et la

divina talibus deliciis fruitur, non secus ac parvulus lactis suavitate potitur sine proprio labore, dum ei mater ab uberibus lac exprimit. Unde tunc anima fruatur illa pace communicata, et parum curet de inordinatis intellectus et imaginationis discursibus : hæ namque potentiæ, si violenter reprimerentur, totam inquietarent animam, quod sibi dimittantur. Contingit hic aliquando, quod anima simul cum voluntate manens pacifica, et satis intime Deo unita, permittat alias potentias vacare his quæ divini sunt obsequii, et utilitatis proximi ; et tunc intellectus advertit se non totaliter exterius in illis occupari, sed simul interius detineri, majorem tamen potentiæ habent capacitatem circa res divinas quam circa mundanas, imo circa istas quasi penitus ineptam se anima experitur.

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 11.

satisfaction que la presence du bien-aymé luy donne. Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'apperçoit point cet ayse et contentement qu'elle reçoit, jouyssant insensiblement d'iceluy, d'autant qu'elle ne pense pas à soy, mais à celuy la presence duquel lui donne ce plaisir : comme il arrive maintesfois que, surprins d'un léger sommeil, nous entrevoyons seulement ce que nos amys disent autour de nous, ou ressentons les caresses qu'ils nous font, presque imperceptiblement, sans sentir que nous sentons (1). »

204. D. Le sommeil mystique dont parle saint François de Sales est-il un degré distinct d'oraison ?

R. Quelques auteurs l'affirment : d'autres y voient simplement le second degré de l'oraison de quiétude. Saint François de Sales est de ce dernier sentiment et il incline à croire que telle est aussi l'opinion de sainte Thérèse. « C'est, dit-il, cet aymable repos de l'ame que la bien heureuse vierge Therese de Jesus appelle *orayson de quietude,* non gueres differente de ce qu'ellemesme nomme *sommeil des puissances*, si toutefois je l'entens bien (2). »

Sainte Thérèse, en effet, semble rattacher le sommeil spirituel à l'oraison de quiétude, car après avoir parlé de cette dernière oraison, elle ajoute : « De cette oraison procède ordinairement le sommeil des puissances de l'âme, dans lequel elles ne sont pourtant pas tout à fait si absorbées, ni si suspendues, que l'on puisse qualifier cet état de ravissement. Ce n'est pas non plus entièrement ce qu'on appelle oraison d'union (3). »

205. D. En quoi consiste le sommeil des puissances d'après sainte Thérèse ?

R. Ce sommeil spirituel, d'après sainte Thérèse, est

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 8.
(2) *Ibid.*
(3) *Lettres* (Ed. Bouix. L. LXXVIII).

un état où les puissances, « sans être entièrement perdues en Dieu, n'entendent pourtant pas comment elles opèrent... Dans ce sommeil, ajoute-t-elle, je le comprenais fort bien, il n'y avait pas une union parfaite de toutes les puissances avec Dieu, mais l'âme lui était évidemment plus unie que dans l'oraison précédente (1); cependant je ne pouvais discerner ni saisir en quoi consistait cette différence... Enfin, je viens d'en avoir l'intelligence... Les puissances de l'âme s'occupent entièrement de Dieu, sans être capables d'autre chose. Aucune d'elles n'ose remuer. Pour les distraire de cette occupation, il faudrait un grand effort, et encore on ne parviendrait pas à les arracher entièrement à leur divin objet. On s'épanche alors en louanges à Dieu, mais sans ordre, à moins que le Seigneur lui-même n'en mette, car pour cela l'entendement est au moins inutile. L'âme hors d'elle-même, agitée des plus doux transports, souhaiterait faire éclater sa voix en cantiques de bénédiction. Déjà les fleurs entr'ouvrent leur calice, et répandent leurs premiers parfums. Ici l'âme voudrait être vue de toutes les créatures et leur faire connaître sa gloire, afin de pouvoir, de concert avec elles, offrir à Dieu un beau sacrifice de louanges. Elle brûle de partager avec elles un bonheur sous le poids duquel elle succombe. Elle est comme la femme de l'Évangile, qui, après avoir retrouvé la dragme perdue, appelle ses voisines et les convie à partager sa joie. Tels devaient être les sentiments et les transports du royal prophète, de David, quand il entonnait sur sa harpe ses hymnes en l'honneur de Dieu (2). »

206. D. Comment peut-on appeler sommeil des puissances une oraison où l'âme paraît si active ?

(1) Cette oraison précédente dont parle sainte Thérèse est le premier degré de l'oraison de quiétude.

(2) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 16.

R. Dans cette oraison, d'après sainte Thérèse elle-même, l'âme ne cesse pas d'être intérieurement calme et paisible, « elle s'abandonne uniquement à l'*ivresse* de son bonheur, » et elle produit ses actes, « sans aucune fatigue de l'entendement. Cette puissance demeure seulement comme stupéfaite de voir le Seigneur remplir si bien l'office de jardinier, et ne lui laisser d'autre travail que celui de respirer avec délices les premiers parfums des fleurs (1). »

L'âme est donc enivrée de bonheur ; ce n'est pas l'ivresse imparfaite et sensible des commençants ; c'est une ivresse sublime et tout intérieure, dont la manifestation au dehors est inconsciente. « En cet état, dit sainte Thérèse, l'âme ne sait que faire : elle ignore si elle parle, si elle se tait, si elle rit, si elle pleure ; c'est un glorieux délire, une céleste folie où l'on apprend la vraie sagesse ; enfin, c'est pour elle une manière de jouir souverainement délicieuse... O ciel ! que doit éprouver une âme dans cette ravissante ivresse ! Elle voudrait être toute convertie en langues pour louer le Seigneur. Elle dit mille saintes folies, mais qui vont droit au but, et charment Celui qui la met dans cet état. Je connais une personne (elle-même) qui, pour peindre son heureuse peine, faisait sur-le-champ, sans être poète, des vers pleins de sentiment ; ce n'était pas un travail de son esprit, mais un jet de son âme tourmentée par l'amour. Pour mieux jouir de la félicité où la plongeait un si délicieux martyre, elle s'en plaignait à Dieu, et sa plainte s'exhalait d'elle-même en une poétique mélodie. Elle eût voulu que tout son être, corps et âme, éclatât, pour montrer au dehors l'excès du bonheur que lui causait cette peine. Il lui eût été doux alors d'affronter les plus cruels tourments pour son Dieu... Mais aussi quelle souffrance pour elle lorsque, revenant de son ivresse,

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 17.

elle se voit condamnée à vivre encore en ce monde... On en jugera si l'on songe que tous les termes de comparaison employés par moi, sont bien au-dessous de ces joies ineffables dont Dieu daigne parfois l'enivrer en cet exil (1). »

Cette sainte et délicieuse ivresse dont parle ici sainte Thérèse a son siège dans les profondeurs de l'âme, et dès lors elle se concilie fort bien avec le calme et la paix du sommeil des puissances.

207. D. Peut-on abuser de l'ivresse spirituelle ?

R. Il ne peut être ici question de l'ivresse *sensible* des commençants, qui exige toujours de notre part une surveillance attentive et une grande modération : nous parlons de l'ivresse *spirituelle* et tout intérieure des parfaits. Ces délectations de l'esprit sont par elles-mêmes sobres et modérées, parce qu'elles sont conformes à notre nature spirituelle et n'ont pas besoin d'autre règle (2) : elles sont saintes et parfaites, parce qu'elles viennent de Dieu. Toutefois, on peut sinon en abuser, du moins s'y tromper ; sainte Thérèse nous fait connaître ce danger, et nous donne à ce sujet d'excellents avis.

« Je veux, dit-elle, signaler ici un péril dont j'ai parlé ailleurs, dans lequel j'ai vu tomber quelques personnes d'oraison et particulièrement des femmes, que la fragilité de notre sexe en rend plus capables. Il est des personnes qui, par suite de leurs austérités, de leurs oraisons, de leurs veilles, ou même uniquement par suite de la faiblesse de leur complexion, ne peuvent recevoir

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 16.

(2) D. Th. 1. 2. q. 31, a. 5, ad 3 : Delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam quæ regulatur ratione ; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula : unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

une consolation spirituelle que leur nature n'en soit aussitôt abattue. En même temps qu'elles éprouvent un certain plaisir dans l'âme, elles sentent dans le corps défaillance et faiblesse. Dans cet état, leur arrive-t-il d'entrer dans ce qu'on nomme sommeil spirituel, et qui va un peu au delà de ce que j'ai dit, elles s'imaginent que l'un n'est point différent de l'autre, et elles s'abandonnent à une sorte d'ivresse. Alors cette ivresse augmentant parce que la nature s'affaiblit de plus en plus, elles la prennent pour un ravissement, et lui donnent ce nom, quoique ce ne soit qu'un temps purement perdu et la ruine de leur santé...

» Quand Dieu est l'auteur de cette ivresse intérieure, il y a sans doute défaillance intérieure et extérieure, mais l'âme demeure forte, et elle goûte des joies ineffables de se voir si près de Dieu ; en outre, au lieu de rester en cet état durant un long intervalle, elle n'y reste qu'un très court espace de temps. Bien qu'ensuite cette ivresse se renouvelle, à quelque degré qu'elle arrive, non seulement elle n'abat point le corps, mais elle ne lui cause à l'extérieur aucune souffrance. C'est pourquoi, mes filles, si quelqu'une d'entre vous, par suite de ces transports, sentait ses forces ruinées, elle doit en parler à la supérieure, et ne rien négliger pour faire diversion. De son côté, la supérieure doit, au lieu de tant d'heures d'oraison, lui ordonner d'en faire peu, la faire dormir et manger plus qu'à l'ordinaire, jusqu'à ce que ses forces naturelles soient revenues (1). »

Il importe donc beaucoup à ceux qui dirigent les âmes dans les voies de l'oraison d'examiner attentivement les dispositions de chacun, afin d'éviter non seulement toute fatigue excessive, mais aussi des dangers beaucoup plus graves. En effet, si des âmes par trop naïves, à la suite d'une fatigue corporelle et d'une surexcitation nerveuse,

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 3.

allaient prendre leurs défaillances naturelles pour des extases et des ravissements, ce serait une bien fâcheuse illusion, surtout s'il venait à s'y mêler des désirs inconsidérés de recevoir de pareilles faveurs : le péril serait encore plus grand chez les âmes portées à l'orgueil. Avec un peu d'attention, un œil exercé ne trouvera dans ces phénomènes purement physiques, et même quelquefois diaboliques, aucun des caractères de l'ivresse spirituelle parfaite, et encore moins les signes des extases et des ravissements : il faut alors supprimer certains exercices de piété et de pénitence, et faire dormir et manger davantage (1).

208. D. L'oraison de quiétude est-elle toujours de même durée ?

R. En général, l'oraison de quiétude ne dure qu'un instant ; c'est une étincelle (II, 18). D'après sainte Thérèse, l'oraison de quiétude est « de courte durée, » s'il y a suspension simultanée de la volonté et des autres puissances ; sinon, « elle se prolonge parfois davantage (2). »

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 16, n° 10 : Qui sunt in hoc gradu contemplationis, propriam corporis complexionem considerent, et juxta ductum prudentis sui directoris, favoribus sibi communicatis utantur, vel abundantius vel sobrie. Posset enim fieri quod qui sunt debilioris complexionis, viribus corporis exhaustis, paulatim consumantur, et capite læso decipiant, si plus nimio internæ quietis gustibus adhæreant : imo tunc raptus supernaturales hanc orationem quietis aliquando consequentes credentur, quæ sunt deliquia mere naturalia. Sed experti et prudentes directores facile discernent, quia in deliquiis naturalibus sic anima cum potentiis deficit, ut nihil tunc agat nec advertat, sed in raptibus semper anima videt, advertit, vel audit aliquid. Similiter si sint humoris nimium melancholici, facile sibi communicationes internas fingent, prædominante in eis imaginatione ; unde fictos non veros favores, puta visiones et locutiones desiderent, desiderium namque imaginationem ad eos fingendos excitabit ; quod si interna superbia moventur, periculosissimum erit, ex professo quippe possent alios fictis imaginationibus decipere. Unde qui sic male naturaliter sunt affecti, non debent ultra vires internis occupari orationis hujus exercitiis.

(2) *Lettres* (Ed. Bouix. LXXVIII).

Ailleurs, sainte Thérèse parle en ces termes d'une grâce qui se rapporte à l'oraison de quiétude. « Quand l'oraison de quiétude est grande, dit-elle, elle se prolonge quelquefois l'espace d'un jour ou même de deux... Or, la volonté, à mon avis, ne pourrait se conserver si longtemps dans cette paix et ce plaisir, si elle n'était comme enchaînée par le divin objet qui la captive. En effet, se livre-t-on à quelque occupation extérieure, on voit clairement que l'âme n'y est pas tout entière, que le principal y manque, c'est-à-dire la volonté, laquelle, selon moi, est alors unie à son Dieu; quant aux autres facultés de l'âme, la mémoire et l'entendement, elles sont libres, et plus actives, plus puissantes que jamais, mais seulement pour ce qui est du service de Dieu, car pour ce qui regarde les choses du monde, elles sont comme frappées d'impuissance et de nullité (1). »

209. D. Qu'est-ce que sainte Thérèse entend par la quatrième demeure du *Château intérieur?*

R. Sainte Thérèse rapporte à la quatrième demeure du *Château intérieur* les oraisons passives de recueillement et de quiétude, le sommeil des puissances et l'ivresse spirituelle. Les visions, les paroles surnaturelles, les révélations et les touches divines, se rencontrent aussi quelquefois dans cette demeure : nous en parlerons au quatrième livre de cette seconde partie.

210. D. Quels sont les effets des degrés d'oraison qui se rapportent à la quatrième demeure ?

R. Ces effets varient selon le degré de la faveur qui est accordée et selon qu'on est fidèle à en bien profiter. Il y a des effets particuliers à chacun des phénomènes mystiques qui se produisent ; ainsi, les saintes ardeurs de l'ivresse spirituelle ne ressemblent guère au calme

(1) *Le Chemin de la perfection.* C. 32.

du recueillement passif. Il y a aussi des effets généraux qui caractérisent ces premières manifestations de la contemplation extraordinaire parfaite : on en distingue deux, une plus grande vertu, et une jouissance ineffable. Sainte Thérèse, dans la description qu'elle nous donne de ces deux effets, en plusieurs endroits de ses écrits, passe alternativement de l'un à l'autre, avec un charme que nous nous garderons bien de rompre.

« Cette oraison, dit-elle, est une étincelle que Dieu jette dans l'âme ; il commence ainsi à l'embraser de son amour, et il veut, par les délices dont il l'inonde, qu'elle acquière une intime connaissance de ce divin amour. Ce calme pur, ce recueillement, cette étincelle, produisent de grands effets quand c'est l'Esprit de Dieu qui agit sur l'âme, et quand la douceur qui la pénètre ne vient ni du démon ni de notre industrie... Quand c'est Dieu qui allume l'étincelle, alors, toute petite qu'elle est, elle cause dans l'âme un vaste retentissement. Dès qu'elle n'est pas étouffée par l'infidélité à la grâce, elle commence à embraser l'âme d'un très ardent amour de Dieu. C'est un véritable incendie jetant au loin des flammes... Cette étincelle est, de la part de Dieu, un gage de prédilection, et un signe qu'il choisit cette âme pour de grandes choses, si elle sait répondre à de si hauts dessins (1)... Cette oraison est surnaturelle... C'est une paix profonde, un parfait repos de toutes nos facultés... L'âme comprend, mais autrement qu'elle ne pourrait le faire par l'entremise des sens extérieurs, qu'elle est déjà près de Dieu, et que, pour peu qu'elle s'en approchât davantage, elle deviendrait, par l'union, une même chose avec lui... Ce bonheur diffère souverainement de tous ceux d'ici-bas... La raison, à mon gré, c'est que les plaisirs de la terre ne font qu'effleurer la superficie de la volonté, tandis que

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 15.

le plaisir dont je parle la pénètre et la ravit jusque dans son centre (1). »

« Dieu agrandit l'âme dans cette oraison, ajoute encore sainte Thérèse, et sans parler de beaucoup d'autres merveilles qu'il opère en elle, il la prépare et la dispose à contenir toutes les grâces dont il voudra la combler. Voici les marques auxquelles on reconnaît cette suave opération de Dieu et cette dilatation intérieure. L'âme, moins liée qu'auparavant dans le service de Dieu, y agit avec beaucoup plus de liberté et d'étendue. Elle sent diminuer l'appréhension des peines de l'enfer, parce qu'elle perd la crainte servile ; mais elle conserve une crainte plus vive d'offenser Dieu, et sent en elle une grande confiance de le posséder un jour. Libre de l'appréhension qu'elle avait de perdre la santé par les pénitences, elle croit qu'il n'y en a point qu'elle ne puisse pratiquer avec le secours de Dieu, et désire ainsi d'en faire encore de plus grandes. Elle redoute beaucoup moins les croix et les peines, parce que sa foi est plus vive, et elle ne doute point que si elle les embrasse pour plaire à Dieu, il ne lui fasse la grâce de les souffrir avec patience ; quelquefois même elle les désire, parce que nul bonheur ne lui paraît si grand que de faire quelque chose pour l'amour de lui. Comme elle connaît plus parfaitement la grandeur de son Dieu, elle s'anéantit davantage dans la vue de sa propre misère. Ayant savouré la douceur des goûts divins, elle voit que tous les plaisirs du monde ne sont qu'un pur néant ; ainsi, peu à peu, elle s'en détache sans peine, parce qu'elle est plus maîtresse d'elle-même qu'elle ne l'était auparavant. Enfin, elle est plus affermie dans toutes les vertus, et l'on peut dire qu'elle se perfectionnera toujours davantage, pourvu qu'elle ne retourne point en arrière et qu'elle n'offense point le Seigneur ; car une pareille in-

(1) *Le Chemin de la perfection.* C. 32.

fidélité lui ferait tout perdre, quelque peu élevée qu'elle fût en grâce. J'ajouterai qu'il ne suffit pas que Dieu accorde une ou deux fois cette oraison à une âme, pour qu'elle demeure enrichie de toutes ces grâces ; il faut qu'elle persévère à les recevoir, car tout son bien dépend de cette persévérance (1). »

Tous les auteurs attribuent les mêmes effets aux degrés d'oraison qui se rapportent à la quatrième demeure ; le plus souvent, ils ne font que transcrire ou traduire sainte Thérèse (2).

211. D. Le démon peut-il contrefaire les grâces qui sont accordées dans cette demeure ?

R. Le démon essaye quelquefois de contrefaire ces grâces, mais il est facile de reconnaître sa supercherie. Au lieu de produire les effets de sainteté et de paix intérieure que nous venons d'indiquer, il manifeste son action par des fruits d'orgueil, d'immortification, de trouble et d'inquiétude.

« Le démon, sans nul doute, dit sainte Thérèse, fait

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 3.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 16, nº 6 : Simul cum hac requie summa satisfactio et gaudium animæ maximaque corpori accidit delectatio : nam anima tam læta ex hoc solo remanet, quod se prope fontem aquæ vivæ sentiat, quod pene satiata sibi videatur, etiamsi nondum biberit, nec reputat sibi superesse aliquid ultra desiderandum... Videtur ipsis, quod non sint de hoc mundo, nec quidquam aliud videre et audire vellent quam Deum suum : nihil ipsis causat laborem, nec causare posse videtur. Denique toto tempore quo durat hæc pax et quies interna, voluntas propter delicias, quibus fruitur, sic manet absorpta, ut nihil sibi ulterius optandum appareat. — Nº 12 : Effectus orationis quietis sunt, pax interna remanens etiam transacta illa quiete, profunda humilitas, habilitas et dispositio ad exercitia spiritualia, lux cœlestis in intellectu, et in voluntate firmitas ad bonum, et reliquas virtutes, quas Dominus ipse multo excellentiores concedit, quam propria possint industria acquiri... Inter alios effectus orationis quietis est desiderium proficiendi in oratione... Deinde est quædam moralis certitudo propriæ salutis, sed humilitati conjuncta, quæ servilem excludens damnationis timorem, inducit filialem.

beaucoup plus d'efforts pour gagner une seule de ces âmes à qui Notre-Seigneur fait de si grandes grâces, que pour en gagner un grand nombre d'autres ; il sait qu'elles sont capables de lui en faire perdre plusieurs en les attirant par leurs exemples, et même de rendre de grands services à l'Église. Mais quand il n'y aurait point d'autre raison que l'amour particulier que Dieu leur témoigne, elle suffirait pour porter cet ennemi de notre salut à tout tenter afin de les perdre. De là vient qu'elles ont à soutenir contre lui de plus grands combats, et aussi que leurs chutes sont plus déplorables que celles des autres, quand par leur faute elles se laissent vaincre. J'ai sujet de croire, mes sœurs, que vous êtes à l'abri de ces dangers. Dieu vous préserve également de l'orgueil et de la vaine gloire ! Le démon peut tenter de contrefaire les grâces qui sont accordées dans cette demeure ; mais il est facile de le reconnaître, parce qu'au lieu de produire les effets indiqués plus haut, elles en produisent de tout contraires (1). »

« Il est facile, dit encore ailleurs sainte Thérèse, de distinguer quand c'est l'Esprit de Dieu qui agit... Le démon est-il l'auteur de ce repos, une âme exercée le reconnaîtra sans peine ; car il laisse de l'inquiétude, peu d'humilité, et peu de disposition intérieure aux effets que produit l'Esprit de Dieu ; enfin il ne communique à l'entendement ni lumière, ni ferme adhésion à la vérité. Le démon ne peut ici ni faire de mal, ni rien gagner, si l'âme rapporte à Dieu le plaisir et la suavité qu'elle goûte, et si Dieu est l'objet de ses pensées et de ses désirs. Dieu permettra même qu'elle retire un grand avantage de ce plaisir par lequel l'ennemi prétendait la tromper. Car, dans la ferme croyance qu'il vient de Dieu, elle se sentira portée à revenir souvent à l'oraison, pour en jouir encore. Ainsi une âme vraiment humble,

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 3.

sans curiosité, sans attache aux consolations même spirituelles, mais amie de la croix, ne tiendra pas grand compte des douceurs que le démon lui donne ; mais elle ne pourra s'empêcher d'estimer beaucoup les délices qui lui viennent de Dieu. Le grand secret pour déjouer tous les artifices de l'esprit de mensonge, c'est de sortir toujours plus humble de l'oraison et du plaisir qu'on y goûte. Quand l'ennemi verra que l'âme en prend occasion de s'abîmer de plus en plus dans son néant, il ne recommencera pas à lui donner ces fausses douceurs, voyant combien il y perd (1). »

212. D. Quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans les degrés d'oraison de la quatrième demeure ?

R. Voici les défauts qu'on remarque plus particulièrement dans cette première période de la contemplation extraordinaire parfaite : donner trop ou trop peu de temps à l'oraison (I, 140, 141) ; chercher à discourir quand Dieu appelle au repos, rester dans l'oisiveté quand Dieu cesse d'agir (II, 79-81) ; manquer de simplicité de cœur et de pureté d'intention (II, 70) ; surtout ne pas s'appliquer à la pratique des vertus (II, 61, 71, 72).

213. D. Peut-on par ses propres efforts se maintenir aux degrés d'oraison de la quatrième demeure ?

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 15.
Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 16, n° 14 : Effectus qui requiruntur ad falsam vel fictam quietem ab imaginatione vel dæmone causatam sunt qui sequuntur : defectus humilitatis, et inhabilitas ac indispositio ad exercitia spiritualia, nec intellectui lux, nec voluntati firmitas in bono relinquitur. Sed anima in his experta facile causam horum effectuum dignoscet, et quamvis ex illis inferat esse dæmonem, non tamen multum affligi debet ; si namque gustum et suavitatem in quiete perceptam ad Deum dirigat, in ipso sua desideria collocet, ac simpliciter et cum recta procedat intentione, parum vel nihil damni dæmon poterit ei afferre.

R. Nous avons dit ailleurs dans quelles conditions Dieu accordait la grâce de la contemplation extraordinaire parfaite (I, 127. II, 62-82) : les moyens qui disposent l'âme à recevoir cette grâce sont aussi ceux qu'il faut employer pour chercher à s'y maintenir.

On peut donc, et on doit chercher à se maintenir aux degrés d'oraison de la quatrième demeure, en évitant les fautes et les imperfections qui pourraient nous les faire perdre, et en pratiquant généreusement les vertus (II, 65). « J'ai un avis important à donner aux personnes qui se trouveront dans cet état, dit sainte Thérèse ; c'est d'éviter avec un soin extrême les occasions d'offenser Dieu, parce que l'âme, loin d'avoir toutes ses forces, ressemble au petit enfant que sustente encore le lait de sa mère, et qui ne peut s'éloigner de son sein sans s'exposer à périr. Ainsi, pour ne pas tomber dans un semblable danger, il ne faut point, à moins d'une nécessité pressante, abandonner l'oraison ; et l'on doit y retourner aussitôt que les occasions de la quitter sont passées ; car, sans cela, le mal irait toujours en augmentant. Je sais combien ce malheur est à craindre ; j'ai eu la douleur de voir tomber quelques-unes de ces personnes que je connaissais, parce qu'elles se sont éloignées de Celui qui voulait avec tant d'amour se donner à elles pour ami, et le leur témoigner par ses bienfaits. C'est pourquoi je ne saurais trop les conjurer de fuir les occasions où il y a quelque péril (1). »

Pratiquer l'oraison, autant que nos devoirs d'état le permettent, demeurer dans l'intimité de Dieu par la fuite des imperfections et par l'exercice des vertus, est, on vient de le voir, un excellent moyen d'attirer les regards de Dieu ; mais chercher à se maintenir dans la contemplation extraordinaire parfaite par des efforts purement humains, serait déplacé et inutile. « Comme ces âmes,

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 3.

dit sainte Thérèse, goûtent un si grand bonheur, sans savoir comment il leur est venu, sachant seulement que par leurs efforts elles ne sauraient l'obtenir, elles sont tentées de croire qu'il est en leur pouvoir de se maintenir en cet état, et de crainte d'en troubler la douceur, elles ne voudraient pas même respirer. C'est là un excès de simplicité. De même que nous ne saurions ni faire venir le jour, ni empêcher la nuit de prendre sa place, de même nous ne saurions ni nous procurer un si grand bien, ni le retenir un seul instant au delà du temps fixé par la volonté du Seigneur. C'est une faveur entièrement surnaturelle, nous n'y avons aucune part, nos efforts n'y peuvent atteindre. Le meilleur moyen d'en prolonger la durée, c'est de comprendre que cette faveur est de tout point indépendante de notre volonté, que nous en sommes souverainement indignes, et que ce que nous avons à faire, c'est de la recevoir avec de vives actions de grâces, non en nous répandant en beaucoup de paroles, mais en n'osant, à l'exemple du publicain, lever les yeux vers le ciel. L'on fait bien alors de se tenir dans une plus grande solitude, afin que l'âme soit entièrement sous la main de Notre-Seigneur et qu'il y opère comme sur un fond qui lui appartient. Le plus que l'on doive faire durant cette oraison est de proférer de temps en temps quelques paroles de tendresse qui ravivent notre âme ; qu'elles soient comme ce souffle léger qui rallume une bougie éteinte, et non comme ce souffle fort qui l'éteindrait si elle était allumée (1). »

214. D. N'est-il pas utile de se bien rendre compte de son intérieur dans cette première période de la contemplation extraordinaire parfaite ?

R. Il peut être utile, quelquefois même nécessaire, de se rendre compte de son intérieur, afin de s'en ouvrir ensuite à ceux qui nous dirigent ; mais cela doit se faire

(1) *Le Chemin de la perfection*. C. 32.

avec une grande simplicité, sans aucune recherche de soi-même, et uniquement parce que l'obéissance nous y convie. Tout autre examen peut avoir ses dangers.

« Il y a, dit saint François de Sales, des esprits actifs, fertiles et foysonnans en considérations ; il y en a qui sont souples, replians, et qui aiment grandement à sentir ce qu'ils font, qui veulent tout voir et esplucher ce qui se passe en eux, retournant perpetuellement leur veuë sur eux-mêmes pour recognoistre leur advancement ; il y en a encore d'autres qui ne se contentent pas d'être contens, s'ils ne sentent, regardent et savourent leur contentement, et sont semblables à ceux qui, estant bien vestus contre le froid, ne penseroient point l'estre, s'ils ne savoient combien de robbes ils portent, ou qui, voyant leurs cabinets pleins d'argent, ne penseroient pas estre riches s'ils ne sçavoient le compte de leurs escus. Or, tous ces esprits sont ordinairement subjets d'estre troublez en la saincte orayson. Car, si Dieu leur donne le sacré repos de sa presence, ils le quittent volontairement pour voir comme ils se comportent en iceluy, et pour examiner s'ils y ont bien du contentement, s'inquiettant pour sçavoir si leur tranquillité est bien tranquille, et leur quietude bien quiete : si que, au lieu d'occuper doucement leur volonté à sentir les suavitez de la presence divine, ils emploient leur entendement à discourir sur les sentiments qu'ils ont... Il y a bien de la difference, Theotime, entre s'occuper en Dieu qui nous donne du contentement, et s'amuser au contentement que Dieu nous donne. L'ame donc à qui Dieu donne la saincte quietude amoureuse en l'orayson, se doit abstenir, tant qu'elle peut, de se regarder soy-mesme ni son repos, lequel, pour estre gardé, ne doit point estre curieusement regardé : car, qui l'affectionne trop, le perd ; et la juste regle de le bien affectionner, c'est de ne point l'affecter (1). »

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 10.

Nous n'ajouterons qu'un mot à cette peinture vive et piquante de saint François de Sales. Les âmes vraiment unies à Dieu éprouvent au sujet des grâces extraordinaires qu'elles reçoivent une grande retenue, et elles ont beaucoup de peine à les communiquer. Les âmes trop portées à faire connaître leur intérieur sont ordinairement de celles qui prennent les rêves de leur imagination pour des réalités : on doit leur interdire tous ces épanchements au moins inutiles.

215. D. Que faut-il penser des épreuves et des tentations qui accompagnent les oraisons de la quatrième demeure ?

R. C'est une des marques les plus certaines de l'action divine dans les âmes ; car le plus ordinairement Dieu ne dispense pas de ces épreuves. Il faut donc s'attendre à subir pendant cette époque la plupart des purifications passives des sens et quelquefois même celles de l'esprit (II, 90). Sainte Thérèse estime que ces épreuves sont alors très utiles et même nécessaires. « Si l'âme, dit-elle, n'était point tentée, le démon pourrait mêler de fausses douceurs aux goûts qu'elle reçoit de Dieu, ou au moins diminuer sa récompense, en éloignant d'elle ce qui peut la faire mériter, et la laisser ainsi dans un transport continuel. Quand ce transport persévère toujours de même dans l'âme, je ne le tiens point pour sûr (1). »

216. D. Y a-t-il un grand nombre d'âmes appelées à jouir des oraisons de la quatrième demeure ?

R. La plupart des auteurs mystiques, à la suite de sainte Thérèse, affirment qu'un grand nombre d'âmes consacrées au service de Dieu, surtout dans la vie religieuse, sont appelées à jouir de ces insignes faveurs, et

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 1.

que, si elles sont fidèles, Dieu ne manquera pas de les en récompenser par des grâces encore plus précieuses ; mais ils ajoutent aussi, qu'il y en a peu qui méritent de monter plus haut (1).

« Beaucoup sont appelés, dit sainte Thérèse, peu sont élus (2). » — « Il y a, ajoute-t-elle ailleurs, un grand nombre d'âmes qui arrivent à cet état ; mais celles qui passent plus avant sont rares, et je ne sais à qui en est la faute. Très certainement ce n'est pas du côté de Dieu. Pour lui, après avoir accordé une si haute faveur, il ne cesse plus, selon moi, d'en prodiguer de nouvelles, à moins que notre infidélité n'en arrête le cours. Il est donc souverainement important pour l'âme élevée à cette oraison de connaître, et sa grande dignité, et l'inestimable prix d'une telle grâce, et son obligation de n'être plus de cette terre, puisque Dieu, dans sa bonté, lui destine, ce semble, désormais le ciel pour demeure, pourvu qu'elle ne s'en rende pas indigne. Quel malheur ne serait-ce point pour cette âme si elle retournait en arrière !... Je conjure, pour l'amour du Seigneur, les âmes élevées à cet état de se connaître ; avec une humble et sainte présomption qu'elles se tiennent en haute estime, pour n'être pas tentées de revenir aux viandes d'Égypte. Mais si, à cause de leur faiblesse, de leur malice ou de leur nature si fragile et si misérable, elles viennent à tomber comme je le fis, qu'elles aient du moins sans

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 16, n° 7 : Ad hunc quietis internæ statum multæ pertingunt animæ, præsertim religiosæ, sed paucæ sunt quæ superius ascendunt. Unde opus est, quod anima in hoc gradu constituta agnoscat dignitatem suam, et cum humili reverentia gratiam sibi concessam æstimet, ut sic evitet pericula redeundi in Ægyptum, et assumat animum ulterius procedendi in terram cœlestis promissionis : credat quod Deus ipsam ad magnum aliquid patrandum eligit, et quod hæc amoris divini scintilla quamvis exigua, multum prodibit et magnum ignem accendet, si propria ipsius malitia non extinguatur.

(2) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 1.

cesse devant les yeux la grandeur du bien perdu, qu'elles craignent toujours d'aller de mal en pis, si elles ne retournent à l'oraison. Cette crainte est légitime et bien fondée. Selon moi, la véritable chute pour ces âmes serait d'avoir en horreur la voie qui les avait mises en possession d'un si grand bien... Grande est ma douleur quand parmi tant d'âmes qui à ma connaissance arrivent jusque-là, et qui devraient passer outre, j'en vois un si petit nombre qui le fassent, que j'ai honte à le dire... Je ne saurais trop exhorter ces âmes choisies de Dieu pour le bien spirituel d'un grand nombre d'autres à ne pas enfouir un talent si précieux, surtout de nos jours où les amis du Seigneur doivent être forts pour soutenir les faibles (1). »

CHAPITRE II

De l'oraison passive d'union simple.

Ce qu'on entend par oraison passive d'union, 217. — *Différence entre l'oraison d'union simple et l'oraison de quiétude*, 218. — CINQUIÈME DEMEURE *du* Château intérieur *de sainte Thérèse: l'oraison d'union simple*, 219: *sentiment vrai*, 220, *indubitable*, 221, *très suave*, 222. — *Dans l'oraison d'union simple complète et parfaite, toutes les puissances de l'âme sont suspendues*, 223; *deux sortes d'oraison d'union simple incomplète*, 224. — *L'oraison d'union simple comparée à une première entrevue*, 225. — *Principaux effets de l'oraison d'union simple, d'après sainte Thérèse*, 226; *d'après la doctrine de saint Thomas*, 227. — *Défauts à éviter*, 228. — *On peut déchoir de cette oraison*, 229; *principale cause de cette chute*, 230. —

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 15.

Le démon ne peut pas contrefaire l'oraison d'union simple véritable, 231. — *A quels signes on peut reconnaître l'oraison d'union simple*, 232 (*voir* PREMIÈRE PARTIE, L. II, C V. DES ORAISONS ACQUISES DE QUIÉTUDE ET D'UNION).

217. D. Qu'est-ce qu'on entend par l'oraison passive d'union ?

R. En général, toute oraison unit l'âme à Dieu. Cependant on appelle plus particulièrement oraison d'union celle qui unit à Dieu d'une manière très intime : c'est l'union *fruitive* (I, 278). — L'oraison *active* d'union est le fruit de notre fidélité à correspondre aux grâces de la contemplation ordinaire (I, 202-206). — L'oraison *passive* d'union ne dépend pas de nous, c'est un don purement gratuit. Il y a trois degrés principaux dans l'oraison *passive* d'union : au sommet, l'union est aussi étroite et aussi stable que possible (II, 260), c'est l'union parfaite et consommée qu'on appelle aussi union de *transformation* ou *mariage spirituel* (septième demeure de sainte Thérèse) ; au second degré, l'union est déjà si grande et si vive qu'elle suspend tout autre sentiment, c'est l'union *extatique* (sixième demeure) ; enfin, au commencement, ce sont des essais d'union : l'union est très intime, mais plus passagère, et ne suspend point l'action naturelle des sens, comme il arrive dans l'union extatique : c'est ce qu'on appelle l'union simple (cinquième demeure), dont nous parlerons dans ce chapitre.

218. D. Quelle différence y a-t-il entre l'oraison d'union simple et l'oraison de quiétude ?

R. Il y a plusieurs différences assez notables. — Dans l'oraison d'union simple, l'âme sent et goûte Dieu présent *au dedans d'elle-même* : dans l'oraison de quiétude, l'âme sent et goûte Dieu présent *près d'elle*, c'est le sentiment de cette douce présence qui pénètre jusqu'au plus intime de l'âme, car ces *goûts* (oraison de

quiétude) « commencent en Dieu, dit sainte Thérèse, et se terminent en nous (1). » — Dans l'oraison d'union simple, toutes les puissances de l'âme sont le plus souvent suspendues dans leurs opérations naturelles, afin qu'étant plus intimement unies à Dieu, rien ne puisse les empêcher de s'appliquer aux vérités divines et de goûter les consolations célestes ; dans l'oraison de quiétude, l'intelligence, la mémoire et l'imagination ne sont point retenues captives par l'action divine, du moins le plus ordinairement, et bien qu'il ne soit pas aussi difficile qu'auparavant de surmonter cet obstacle, cela ne laisse pas de diminuer parfois la tranquillité intérieure. — Dans l'oraison de quiétude, l'âme conserve des doutes sur la vérité de ce qu'elle éprouve, elle craint les illusions de son imagination et les pièges du démon qui se transforme parfois en ange de lumière ; dans l'oraison d'union simple, ni l'imagination, ni la mémoire, ni l'intelligence, ne peuvent faire obstacle, et le démon n'y pénètre pas, si l'union est véritable. — Dans l'oraison de quiétude, l'âme reçoit la manne du ciel, comme l'enfant reçoit le lait par la bouche, avant qu'il pénètre tout son corps ; dans l'oraison d'union simple, elle le sent tout à coup au centre d'elle-même, sans savoir comment il y est entré et sans le travail léger et plein de douceur attaché à l'oraison de quiétude (2).

(1) *Le Château intérieur*. Quatrième demeure. C. 2 (II, 198).

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 16, n° 11 : Differt oratio quietis ab oratione unionis, quia in oratione unionis ad spiritualem sui refectionem habet se anima velut passive, nec in sumendo laborat alimento, illud intra se reperit, nesciens quomodo hoc fiat. In hac autem oratione quietis aliquantulum laborat anima, quamvis tam suaviter et tranquille, quod laborem non sentiat. Deinde in oratione unionis omnes animæ potentiæ sæpius a sua connaturali operatione suspenduntur, ut Deo penitus unitæ, his quæ vident et audiunt suaviter attendant, et internis fruantur deliciis : sed in oratione quietis intellectus et imaginatio sæpius hinc inde discurrunt, et licet facilius quam in oratione recollectionis interius revocentur, hoc tamen affligit animam, et aliqualiter pacem et quietem ejus perturbat. In ista oratione quietis quasi

219. D. En quoi consiste à proprement parler l'oraison passive d'union simple ?

R. Cette oraison est une union très intime, mais très passagère de l'âme avec Dieu, sans suspension des sens extérieurs, accompagnée d'un sentiment vrai, indubitable et très suave de Dieu présent au centre de l'âme : si l'union simple est complète, les puissances intérieures de l'âme sont suspendues. Sainte Thérèse traite de cette oraison dans la cinquième demeure du *Château intérieur*.

220. D. Pourquoi dit-on que l'oraison d'union simple est accompagnée d'un sentiment vrai ?

R. C'est pour indiquer que le sentiment de Dieu présent au plus intime de l'âme n'est point un pur effet de l'imagination, mais une réalité. Dieu habite dans toute âme juste par la grâce sanctifiante ; c'est une union réelle, mais tout entière sous les ombres de la foi. L'union mystique apporte quelque chose de plus ; elle s'opère dans les puissances de l'âme, dans l'intelligence et dans la volonté. C'est un don infiniment précieux qui répand au plus intime de l'âme un sentiment vif et profond de la présence de Dieu, de telle sorte que ce n'est pas seulement par la foi que l'âme sait Dieu présent en

somnians anima dubitat an ea quæ percipit vera, vel tantum per imaginationem effecta sint, an a Deo vel a dæmone se in angelum lucis transfigurante fuerint communicata : in oratione autem unionis, nec imaginatio, nec memoria, nec intellectus potest tantum bonum impedire, nec dæmon immisceri vel damnum afferre. In oratione quietis, licet anima pascatur suaviter a Deo cibum spiritualem ministrante, laborat tamen in cibo deglutiendo, sicut contingit in parvulo lactante, qui paratum in maternis uberibus lac habet, sed tamen aliquantulum laborat, tum sugendo, tum deglutiendo : sed in oratione unionis alimentum spirituale sibi videt interius communicatum, nesciens qua via, et hoc ideo, quia tunc Deus est in intimo ejus centro, ubi maximas eis gratias influit, nec aliud quam consensum ab ea petit.

Cf. Sainte Thérèse. *Le Chemin de la perfection*. C. 32. *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 1.

elle, mais par une très douce expérience : la foi demeure, les clartés du ciel commencent. On appelle cette union *fruitive* (I, 278), pour marquer cette jouissance exceptionnelle de Dieu par l'intelligence et par la volonté. Il y a dans cette union *fruitive* mais non *absorbante* de l'âme en Dieu (I, 281) deux choses très réelles : une surabondance de vie divine, et un sentiment vif et profond de cette faveur. En effet, durant cette union, la mémoire reste fixée en Dieu, l'intelligence le contemple et ne peut s'en séparer, la volonté, éprise d'un très grand amour, sort d'elle-même et s'unit très intimement à son Bien-Aimé (1).

221. D. L'oraison d'union simple est-elle toujours accompagnée d'un sentiment indubitable de Dieu présent ?

R. D'après sainte Thérèse, la certitude est un des

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2. a. 1, n° 1 : Unio nihil aliud est quam id quod ex duobus, vel pluribus, unum fit. Quare inquirendum est quomodo ex Deo et anima quid unum contemplatione fiet. Unio hæc animæ cum Deo non fit in substantia, quasi significet, quod Deus sit intime præsens animæ, aut quod anima suum proprium esse amittat, et convertatur ad Deum. Primum enim horum commune est omnibus rebus, quæ habent in se præsentem Deum, et si loqueremur de esse per gratiam, omnes justi per eam sunt Deo uniti, et per virtutem charitatis : nam, *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et pro omnibus postulavit Dominus, *ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint...* Secundum vero est impossibile, quoniam cum Deus sit immutabilis, nihil potest in ejus simplicissimam naturam converti, nec ipse cum alio in compositionem alicujus. Relinquitur ergo hanc unionem in viribus animæ celebrari, nimirum in intellectu et affectu, et in his actibus prædictarum virium perfici, in quibus contemplationem constitutam esse diximus, — N° 2. Est ergo unio (de qua hic loquimur) illud pretiosum donum, quo Deus in ipso fundo, atque intimo animæ, clarissima luce se illi præsentem, et eam intuentem ac tenerrime diligentem ostendit ; quo memoria Deo sic sibi manifestato tenacissime adhæret, ita ut (unione durante) ab eo evelli non possit. Intellectus eum clarissima luce sapientiæ inspicit... ita ut ab eo in aliquid aliud diverti nequeat ; voluntas ardentissimo amore constringit... ita ut anima jam in se non vivat... sed in eum dulcissimum Sponsum toto affectu transeat.

signes distinctifs de cette oraison. « Dieu, dit-elle, s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière, que quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu, et Dieu en elle ; et cette vérité lui demeure si fermement empreinte, que quand elle passerait plusieurs années sans être de nouveau élevée à cet état, elle ne peut ni oublier la faveur qu'elle a reçue, ni douter de sa réalité... Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu, qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle. puisque durant cette union elle ne voit ni n'entend ? Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, quand elle revient à elle, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. Je connais une personne qui ne savait pas que Dieu fût en toutes choses par présence, par puissance et par essence, et qui, après avoir été favorisée de la grâce dont je parle, le crut de la manière la plus inébranlable... N'allez pas croire que cette certitude ait pour objet quelque chose de corporel, comme lorsqu'il s'agit du corps réel quoique invisible de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le très Saint-Sacrement. Non, rien de tel ; il n'est question ici que de la seule Divinité. Mais comment, me dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons point ? A cela je ne sais que répondre ; ce sont des secrets de la toute-puissance de Dieu qu'il ne m'appartient pas de pénétrer. Je suis néanmoins assurée que je dis la vérité, et je ne croirai jamais qu'une âme qui n'aura pas cette certitude, ait été entièrement unie à Dieu. Elle ne l'aura été sans doute que par quelqu'une de ses puissances, ou par quelque autre de tant de différentes faveurs qu'il fait aux âmes (1). »

222. D. L'oraison d'union simple est-elle toujours accompagnée d'un sentiment très suave ?

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 1.

R. On ne peut en douter, puisque plus on avance dans la divine contemplation, plus l'intelligence et la volonté sont saturées par les délices du ciel (II, 53, 59, 210). Sainte Thérèse voudrait décrire cette suavité de l'oraison d'union, mais elle est obligée d'avouer son impuissance. « Comment pourrais-je, dit-elle, vous peindre la magnificence, les trésors et les délices de cette cinquième demeure? Ne vaudrait-il pas mieux ne point en parler, puisque le discours ne saurait les exprimer, ni l'entendement les concevoir, ni les comparaisons les faire comprendre, tant toutes les choses de la terre sont au-dessous d'un tel sujet... Il n'y a aucun rapport entre le bonheur que goûte l'âme unie à Dieu, et les plaisirs de la terre. Leur origine étant entièrement différente, le sentiment qu'ils produisent l'est aussi, comme le peuvent attester ceux qui en ont fait l'expérience. J'ai dit ailleurs que les plaisirs de la terre n'affectent, en quelque sorte, que la superficie des sens, tandis que ces joies célestes pénètrent, ce me semble, jusque dans la moelle des os (1). » D'après sainte Thérèse, on le voit, le sentiment très suave qui accompagne l'oraison d'union simple est déjà comme un avant-goût du ciel.

223. D. Les puissances de l'âme sont-elles suspendues dans l'oraison passive d'union simple?

R. Sainte Thérèse l'affirme : « Je reviens, dit-elle, à cette marque que j'appelle véritable. Quand Dieu élève l'âme à l'union, il suspend l'action naturelle de toutes ses puissances, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend, pendant qu'elle demeure unie à Dieu ; mais ce temps est toujours de courte durée, et lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet... Ne vous imagi-

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 1.

nez pas que cette oraison ressemble, comme la précédente, à un sommeil : je dis à un sommeil, parce que dans l'oraison des goûts divins ou de quiétude qui précède celle-ci, l'âme paraît sommeiller, n'étant ni bien endormie ni bien éveillée à l'égard de Dieu, et pleinement endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même. En effet, durant le peu de temps que l'union dure, elle est comme privée de tout sentiment, et quand elle le voudrait, elle ne pourrait penser à rien. Ainsi elle n'a besoin d'aucun sacrifice pour suspendre son entendement ; car il demeure tellement privé d'action, que l'âme ne sait même ni ce qu'elle aime, ni en quelle manière elle aime, ni ce qu'elle veut. Enfin, elle est absolument morte à toutes les choses du monde, et vivante seulement en Dieu. Qu'une telle mort est douce et agréable ! C'est une mort, parce qu'elle détache l'âme de toutes les actions qu'elle peut produire pendant qu'elle est renfermée dans la prison de ce corps ; et qu'elle est douce et agréable, parce que sans être encore dégagée de ce poids terrestre, il semble qu'elle s'en sépare pour s'unir plus intimement à Dieu. Je ne sais si en cet état il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. Il me paraît que non, ou qu'au moins, si elle respire, elle ne le sait point. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle. Mais s'en trouvant incapable, il demeure tout interdit, et il lui reste si peu de force, qu'il ne peut agir en aucune manière ; semblable à une personne qui tombe dans une si grande défaillance, qu'elle est comme morte (1). »

224. D. L'oraison passive d'union simple n'existe-t-elle pas quelquefois sans la suspension des puissances de l'âme ?

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 1.

R. Sainte Thérèse, dans le *Château intérieur*, dit expressément que toutes les puissances de l'âme sont suspendues dans l'oraison passive d'union simple (1). Ailleurs, néanmoins, elle parle de deux autres degrés d'oraison d'union, où la suspension des puissances de l'âme n'est pas complète. Nous reproduirons ce passage, en faisant remarquer que ces deux degrés préparatoires de l'oraison d'union simple et proprement dite nous paraissent indiqués, non seulement par l'expérience de sainte Thérèse, mais par une sorte de loi de transition qui préside à toutes les parties de l'échelle mystique.

« Voici, dit sainte Thérèse, une nouvelle espèce d'union... L'âme, par une vue claire et un sentiment intime, voit que la volonté seule est liée à son Dieu, et elle goûte dans une paix profonde les délices de cette étroite union, tandis que l'entendement et la mémoire gardent assez de liberté pour s'occuper d'affaires, et s'appliquer à des œuvres de charité. Au premier abord, cet état semblerait le même que celui de l'oraison de quiétude ; il y a cependant de la différence. Dans l'oraison de quiétude, l'âme n'ose faire le moindre mouvement de peur de troubler ce doux repos de Marie dont elle jouit ; mais dans l'union dont je parle, elle peut en même temps remplir l'office de Marthe... A la vérité, elle ne peut alors pleinement disposer de ses facultés ; elle sent que la meilleure partie d'elle-même est ailleurs. Elle est comme une personne qui, s'entretenant avec une autre, et s'entendant adresser la parole par une troisième, ne prête des deux côtés qu'une attention imparfaite. L'âme sent avec joie et bonheur qu'elle est

(1) Sainte Thérèse reconnaît que dans ses premiers écrits elle a pu expliquer d'une manière moins précise les opérations dont elle n'avait pas encore une si grande expérience. Or, elle écrivit *le Château intérieur* en 1577, et la seconde relation de sa *Vie* et *le Chemin de la perfection* en 1563-1566.

ainsi partagée, elle en a une vue très claire ; et cet état la prépare admirablement à goûter les douceurs d'une paix très profonde, dès qu'elle se trouvera seule, et libre de toute affaire...

» Il est une autre sorte d'union qui n'est pas non plus une union parfaite. Elle est cependant au-dessus de celle que je viens d'expliquer... Dans l'union dont je parle, et qui m'est très souvent accordée, Dieu s'empare de la volonté et de l'entendement aussi, ce me semble ; car cessant de discourir, il reste absorbé dans une ravissante contemplation des divines grandeurs. Il découvre alors tant de merveilles, que l'une lui faisant perdre l'autre de vue, il ne peut s'attacher à aucune en particulier. Quant à la mémoire, elle reste libre, et l'imagination aussi, je pense. Lorsque celle-ci se trouve seule, il n'est pas croyable quelle guerre elle fait à l'entendement et à la volonté, pour troubler leur repos. Pour moi, j'en suis excédée... Aujourd'hui encore j'ai eu à soutenir ces combats intérieurs... La mémoire et l'imagination me livraient une guerre acharnée. Par bonheur, manquant du concours de l'entendement et de la volonté, si elles troublent l'âme, elles ne peuvent lui faire de mal... L'unique remède que j'ai découvert, après une lutte pénible de plusieurs années, est celui que j'ai indiqué en parlant de l'oraison de quiétude ; c'est de ne pas faire plus de cas de l'imagination que d'une folle (1). »

L'oraison que sainte Thérèse vient de décrire n'est point l'oraison d'union simple complète : sa durée plus longue, sa nature moins parfaite, ses effets moins pénétrants, en font, nous semble-t-il, un moyen terme entre l'oraison de quiétude et l'oraison d'union simple proprement dite.

225. D. Peut-on comparer l'union de l'âme à Dieu aux alliances humaines ?

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 17.

R. L'exemple de nos Livres saints et l'enseignement des Pères autorisent cette comparaison, dont l'application la plus complète n'a lieu qu'au plus haut degré de l'union divine. Sainte Thérèse commence d'en parler à la cinquième demeure du *Château intérieur*. « Je veux mettre, dit-elle, dans un plus grand jour ce qu'est cette oraison d'union ; je me servirai pour cela, selon ma coutume, d'une comparaison... Vous avez souvent entendu dire que Dieu contracte avec les âmes un mariage spirituel. Béni soit-il de ce qu'il daigne dans sa miséricorde s'humilier jusqu'à cet excès ! J'avoue que cette comparaison est grossière ; mais je n'en sais point qui exprime mieux ce que je veux dire, que le sacrement de mariage... Or, selon moi, l'oraison d'union ne s'élève point jusqu'au mariage spirituel ; elle n'en est que la préparation, et comme le chemin. De même qu'ici-bas, quand deux personnes doivent se marier, elles examinent d'abord si elles se conviennent, si elles se veulent, et en viennent ensuite à des entrevues, afin qu'elles soient plus satisfaites l'une de l'autre ; ainsi en est-il dans le mariage spirituel. L'âme a déjà formé son jugement sur l'Époux auquel elle doit s'unir ; elle voit tout l'avantage d'une si haute alliance ; elle est déterminée à n'avoir d'autre volonté que celle de son divin Époux, et à lui plaire en toutes choses. De son côté, Notre-Seigneur demeure content d'elle, parce qu'il voit sa disposition intérieure ; et voulant, dans sa miséricorde, le lui faire connaître d'une manière plus particulière, il en vient, comme on dit, à une entrevue avec cette âme bien-aimée, et il daigne se l'unir. Je puis dire que cela se passe de la sorte dans cette oraison d'union, qui est de très courte durée. Dans cette entrevue, ce qui est uniquement au pouvoir de l'âme, c'est de connaître par une voie secrète quel est ce divin Époux qui veut l'honorer de la qualité de son épouse ; et elle voit alors en quelques instants ce que les sens et les puissances ne

pourraient lui faire connaître en plusieurs années. Cet Époux étant Dieu, sa seule vue a rendu l'âme plus digne du nœud sacré qu'elle doit contracter avec lui ; cette vue l'a enflammée d'un tel amour, qu'elle fait de son côté ce qu'elle peut pour que ce divin mariage ne vienne point à se rompre (1). »

226. D. Quels sont les principaux effets de l'oraison d'union simple d'après sainte Thérèse ?

R. Sainte Thérèse, après avoir exposé la manière d'élever les vers à soie jusqu'à leur merveilleuse transformation, arrive au moment où le ver mystique a cessé de vivre; elle en prend occasion d'énumérer les principaux effets de l'oraison d'union.

« Voyons maintenant, dit-elle, ce que devient ce ver mystique après qu'il a cessé de vivre, car c'est pour en venir là que j'ai dit tout ce qui précède. A peine est-il entré dans une si haute oraison, qu'il meurt entièrement au monde, et se convertit en un beau papillon blanc. O merveille de la puissance divine! et qui pourrait peindre dignement l'état d'une âme qui vient de se voir, durant un court espace, si étroitement unie à Dieu, et comme abîmée dans sa grandeur ! Car ce temps, à mon avis, ne va jamais jusqu'à une demi-heure. Je vous dis en vérité que cette âme ne se connaît plus elle-même. Entre ce qu'elle était et ce qu'elle est, il y a autant de différence qu'entre ce ver difforme et ce papillon blanc. Cette âme ne sait comment elle a pu mériter, ou, pour mieux dire, d'où lui a pu venir un si grand bonheur ; car elle voit clairement qu'elle ne l'a point mérité. Elle sent un désir qui la consume de louer Dieu, et de souffrir pour lui mille morts s'il était possible. Il s'allume en même temps en elle une soif ardente d'endurer de grandes croix pour son Bien-Aimé. Elle brûle du désir de faire pénitence ; elle a un amour incroyable pour la retraite et la soli-

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 4.

tude ; enfin, elle souhaite avec tant d'ardeur que Dieu soit connu et aimé de tous, qu'elle ne peut, sans en ressentir une peine extrême, voir qu'on l'offense...

» Mais qui pourrait peindre l'inquiétude et le trouble de ce mystique papillon, quoiqu'il n'ait jamais goûté un calme plus pur, ni un plus doux repos ! Il ne sait où aller ni où se reposer. Après le repos qu'il vient de goûter en Dieu, tout ce qu'il voit sur la terre lui déplaît, principalement quand ce Dieu l'a favorisé plusieurs fois d'une semblable grâce, et comme enivré de ce vin délicieux qui produit, à chaque fois que l'on en boit, de si admirables effets. Il regarde maintenant comme méprisable son travail d'autrefois, qui consistait à former peu à peu le tissu de sa coque. Des ailes lui sont venues : comment, pouvant voler, se contenterait-il d'aller pas à pas ? Tout ce que l'âme, dans ce nouvel état, fait pour Dieu, ne lui semble rien, en comparaison de ce qu'elle voudrait faire. Elle ne s'étonne plus de l'admirable patience des Saints, sachant par expérience que Dieu assiste et transforme de telle sorte les âmes, qu'elles ne paraissent plus être les mêmes, tant leur faiblesse, en ce qui regarde la pénitence, est changée en force. Elle se voit pleinement libre de l'attachement aux parents, aux amis, aux biens de la terre. Auparavant, ni ses efforts, ni ses résolutions, ni ses désirs n'avaient pu briser cette chaîne ; que dis-je ? par le combat elle se sentait en quelque sorte plus captive, et maintenant elle se sent tellement élevée au dessus de tout ce qui est ici-bas, qu'elle trouve une peine jusque dans les rapports obligés qu'elle doit avoir avec le prochain, Tout la fatigue, parce qu'elle a reconnu que les créatures ne sauraient lui donner le véritable repos. Il pourra sembler que je m'étends beaucoup sur ce sujet ; mais je pourrais en dire beaucoup plus, et ceux à qui Dieu fait une semblable faveur, trouveront que j'en dis trop peu (1). »

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 2.

227. D. Quels sont les principaux effets de l'oraison d'union simple d'après la doctrine de saint Thomas ?

R. Les auteurs qui ont résumé les enseignements de saint Thomas sur cette matière réduisent à sept les effets de l'oraison d'union simple. Nous les rapporterons ici pour compléter et mettre plus en relief les effets déjà signalés par sainte Thérèse.

Le premier effet de l'oraison d'union simple est une joie inénarrable, une sainte langueur qui va quelquefois jusqu'à une complète défaillance : l'âme se liquéfie au contact de son Bien-Aimé et le corps lui-même participe à cette joie du ciel. On peut jusqu'à un certain point expliquer le mystère de cette liquéfaction par une comparaison. De même que dans toute transformation la matière perd sa propre forme pour prendre une autre forme, de même dans la transformation mystique il y a quelque chose d'analogue : les saintes ardeurs de la charité liquéfient le cœur et le font se perdre en Dieu par une très douce sensation d'amour qui, à la façon d'une forme, le divinise mystiquement (I, 280). La liquéfaction devient alors non seulement un des effets merveilleux de l'oraison d'union simple, mais comme une des conditions de la transformation mystique (1).

Le second effet consiste dans un tendre sentiment de dévotion qui va jusqu'aux larmes. Ces larmes sont si

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 2, n° 1 : Primus effectus hujus orationis, est maximum animæ gaudium, quod aliquando sic naturam liquefaciendo debilitat, quod anima languens, penitus deficere videatur... Nec in sola tale gaudium sistit anima, sed aliqualiter ad corpus redundans, deliciarum spiritualium gustum et saporem juxta captum ipsius communicat. De ista liquefactione et de isto gaudio loquitur D. Thom, in 3, dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4 : « Quia nihil a se recedit, nisi soluto eo » quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit » formam, nisi solutis dispositionibus, quibus forma in materia » continebatur. Ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua » infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur. Et propter » hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis » non continetur.

délicieuses et si consolantes qu'il est impossible de ne point y voir la rosée du ciel. Les larmes, en effet, ne viennent pas seulement d'un sentiment de tristesse, mais aussi de toute affection tendre et agréable, comme il arrive dans l'intime union de l'âme à Dieu (1). Ce second effet de l'oraison d'union simple, qu'on appelle ordinairement le don des larmes, peut se produire dans des degrés inférieurs d'oraison; mais tel que nous le comprenons ici, il se rattache à l'oraison passive dont sainte Thérèse parle dans la cinquième demeure. C'est une grâce de Dieu qu'il ne faut pas confondre avec d'autres larmes, contrefaçons naturelles ou diaboliques de ce don de Dieu. Le véritable don des larmes a Dieu pour cause: la lumière et l'amour de la contemplation sont les instruments dont Dieu se sert en cette occasion. Il faut aussi remarquer que les larmes parfaites et divines dans leur principe produisent elles-mêmes des effets divins: une haute estime de Dieu, le détachement des créatures, le mépris de soi-même, une grande ferveur et une paix profonde; le contraire arrive quand Dieu n'en est pas l'auteur (2). Sainte Catherine de Sienne

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 2: Secundus effectus est tenerrimus devotionis sensus; transacta siquidem hac oratione vellet anima se totam consumere; non pœnis, sed deliciosis quibusdam lacrymis, se sæpius illis madefactam reperit; non advertens quando vel quomodo sparserit... Hæ lacrymæ cum tanta suavitate, et aliquando cum tanto erumpunt impetu, tantaque celeritate diffluunt, quod apparet imber validus de cœlesti nube diffusus... Hanc doctrinam habet D. Thom. 2. 2. q. 82, a. 4, ad 3: « Dicendum » quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex » quadam affectus teneritudine, præcipue cum consideratur aliquid » delectabile cum permixtione alicujus tristabilis: sicut solent ho- » mines lacrymari ex pietatis affectu... Et per hunc modum la- » crymæ ex devotione procedunt. »

(2) Card. Bona. *De discr. spir.* C. 7, n° 12. Cum varia sint genera lacrymarum, variique fontes unde promuntur... non exigua pars prudentiæ spiritualis est scire et discernere quodnam sit earum principium, quis finis, et a quo spiritu excitentur... Primo enim ex tenera et molli natura profluere possunt... Nasci possunt secundo astu dæmonis... Tertio movet ad lacrymas Spiritus sanctus,... et hoc est donum lacrymarum... Hujus fletus salutaris Gre-

nous a laissé de belles pages sur les différentes sortes de larmes (I, 300). Voici un extrait de ses Dialogues qui revient à notre sujet : « Si l'âme, en augmentant la connaissance d'elle-même, se méprise et se hait parfaitement ; si elle acquiert ainsi une vraie connaissance de ma bonté et un ardent amour, elle commence à unir et à conformer sa volonté à la mienne, et à ressentir intérieurement la joie de l'amour et la compassion du prochain, comme je l'ai dit en te parlant du troisième état. Aussitôt l'œil, qui veut satisfaire le cœur, verse des larmes excitées par ma charité et par l'amour du prochain (1). »

Le troisième effet est un sentiment indubitable de la présence de Dieu dont le cœur garde précieusement le souvenir (II, 221). C'est, dit saint Thomas, une similitude de la lumière divine qui reste imprimée dans l'âme, d'après cette parole du Psalmiste : « La lumière de votre » visage est gravée sur nous, Seigneur (*Ps.* IV, 7). » L'âme favorisée de l'oraison d'union porte l'empreinte mystérieuse de Dieu, comme la cire reçoit l'empreinte

gorius Magnus (Lib. 3, *Dial.* C. 34), duo tantum genera statuit, unum ex timore, alterum ex amore procedens. At Bernardus (*Serm.* 3, *de Epiph.*), tria genera recenset, devotionis, pœnitentiæ, et fraternæ compassionis... Cavendum igitur est, ne plus momenti in ipsis lacrymis ponatur, quam in earum motivo, quod præcipue attendi debet. — Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 5, n° 146 : Lacrymæ perfectæ et penitus passivæ... ex Blosio, *in marga. spir.* C. 18, n° 7, et Richardo, in Psal. 68, et in Apoc. C. 2. lit. A, ad triplex genus possunt referri, videlicet ad lacrymas doloris, ad lacrymas pœnæ impatientis (*id est, impatientis desiderii videndi Deum*), et ad lacrymas amoris vulnerati, quarum omnium causa prorsus supernaturalis est et infusa, licet naturaliter per oculos profluant. Unde ejusmodi lacrymas vocamus infusas, non solum propter earum causam, sed etiam quatenus citra omnem animæ facultatem et considerationem effunduntur ; nihil enim sufficere posset, si a Deo misericorditer et supernaturaliter non darentur... N° 154... Lacrymæ veræ et supernaturales mirabiles in anima pariunt effectus, nempe altissimam Dei æstimationem, aversionem creaturarum, contemptum sui ipsius, mirabilem fervorem, et pacificam conversionem ad interiora.

(1) *Dialogues.* Dial. LXXXIX, 6.

durable d'un sceau, qui reproduit son image et garde un secret (1).

Le quatrième effet est un grand courage, une force d'âme à toute épreuve, une patience inaltérable ; rien ne peut arrêter ces âmes embrasées du divin amour, car leur désir d'être à Dieu et de souffrir pour lui va toujours croissant. La perfection du désir, dit saint Thomas, vient de la perfection de sa cause ; ici, c'est l'amour divin qui captive l'âme tout entière et l'entraîne vers Dieu (2).

Le cinquième effet est un ardent désir de louer Dieu qui s'élève du cœur transformé par l'amour. L'âme embrasée d'un saint zèle voudrait que Dieu soit connu, aimé, glorifié par toutes les créatures ; elle les appelle à son aide, parce qu'elle ne peut suffire à proclamer ses infinies perfections. A la vérité, Dieu, incompréhensible et ineffable, est au-dessus de toute louange ; néanmoins, en présence de sa majesté infinie et de ses innombrables bienfaits, l'âme fidèle se répand avec délices en un culte d'honneur, d'adoration et d'action de grâces (3).

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 3 : Tertius effectus est memoria cœlestium communicationum... Deus autem ita se intimis velut animæ præcordiis imprimit, quod in seipsam reversa nullo modo dubitare potest, quin fuerit in Deo, et Deus in ipsa... Sanctus Thomas explicans illud Psal. 4 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* « Vultus est veritas Dei, ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis suæ in animabus nostris quæ impressa manet. » Et idem Sanctus explicans illud ad Rom. 5 : *Signaculum justitiæ fidei.* « Dicitur autem signaculum dupliciter. Uno modo quasi expressum signum, habens similitudinem rei signatæ... Alio modo signaculum dicitur signum aliquid occultans. »

(2) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 4 : Quartus effectus est ingens animus, ita ut si propter Deum aliquid foret animæ tolerandum, imo patiendum usque ad mortem, velut magnum solamen et mirabile beneficium arbitraretur... Ex illa unione oriuntur tanquam effectus viva desideria. Divus Thomas explicans illud Ps. 26 : *Unam petii a Domino, hanc requiram.* Dicit Sanctus. « In his verbis describit propheta qualitatem desiderii. Perfectio desiderii dependet ex perfectione suæ causæ, scilicet amoris, qui quando est perfectus congregat in unum omnes vires, et movet eum in amatum, et divinus amor facit totum hominem in Deum tendere, et totum desiderare.

(3) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 5 : Quintus effectus est deside-

Le sixième effet est un grand désir de venir en aide au prochain. Ce désir charitable se réalise souvent, presque sans qu'on s'en aperçoive, par des secours imprévus et tout surnaturels, et cela de trois manières, dit saint Thomas : par un accueil favorable, par une consolation opportune, et par un secours efficace (1).

Le septième et dernier effet de l'oraison d'union simple est un des plus remarquables : c'est la pratique héroïque de toutes les vertus. Dieu veut embellir cette âme bien-aimée des plus belles et des plus précieuses fleurs des vertus, afin que le jardin de son Église en soit tout embaumé. L'âme comprend fort bien que ces vertus extraordinaires sont l'ouvrage de Dieu : le céleste jardinier les plante, les arrose et les fait croître. Elle acquiert encore d'autres vertus, moins parfaites, avec le secours de la grâce ; mais, dirigée et conduite par l'Esprit-Saint, elle est plus passive qu'active et coopère par son seul consentement (2).

rium laudandi Deum : vellet anima in linguas converti, et sic tota in laudando Deum occuparetur... D. Th. 2. 2. q. 91, a. 1, ad 1 : « Dicendum quod de Deo dupliciter possumus loqui : uno modo quantum ad ejus essentiam ; et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriæ honor... Alio modo secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur : et secundum hoc debetur laus Deo. »

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 7 : Sextus effectus est desiderium juvandi proximum, et quasi nesciens illum adjuvat... D. Thom. exponens Psal. 45 : *Deus noster refugium et virtus : adjutor in tribulationibus, quæ invenerunt nos nimis.* Dicit Sanctus. « Si aliquis vult subvenire afflicto, hoc facit tripliciter. Primo ut ipsum fugientem recipiat... Secundo, ut assistat ei in tribulatione posito. Tertio, ut ei auxilium exterius præbeat. Et hæc tria Deus facit qui est refugium. »

(2) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 8 : Septimus effectus est gradus heroicus omnium virtutum... Incipit hic propter Deum operari magna. Vult Dominus quod flores virtutum pateant, et odorem suum suaviter spirent... Clare percipit (anima) quod nec ad eas plantandas concurrit, nisi passive consentiendo. Deus enim cœlestis hortulanus illas plantavit, illas rigavit, et illas ad gradum heroicum auxit. Non quod anima sua diligentia virtutes aliquas non acquirat, gratiæ prævenienti et adjuvanti cooperando, quæ propterea dicun-

228. D. Quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison d'union simple ?

R. Outre les dispositions générales qu'il faut apporter à la contemplation extraordinaire (II, 65-72), il y a deux points importants sur lesquels les âmes appelées à l'oraison d'union simple doivent veiller avec le plus grand soin.

Premièrement, il faut éviter de se laisser aller à un dégoût excessif pour les choses ordinaires de la vie. C'est, en effet, une grande croix pour l'âme déjà saturée des biens célestes, de redescendre aux détails les plus vulgaires de l'existence, de converser avec les créatures, et de consacrer son temps à des choses qui paraissent détourner de Dieu : elle ne voudrait vivre que pour Dieu et en Dieu (1). Dans cette disposition, il faut bien prendre garde de manquer à des devoirs essentiels et de laisser paraître une humeur mélancolique et chagrine : on le doit à son avancement spirituel et à l'édification du prochain.

En second lieu, il faut soigneusement éviter de résister en quoi que ce soit à la volonté de Dieu. On ne le comprendra jamais assez, la conformité à la volonté divine est le fondement et la base de toute vie chré-

tur virtutes acquisitæ ; et quod cooperando eidem gratiæ non se disponat ad virtutum infusarum augmentum, ordinarie loquendo ; sed quia in hoc statu orationis unionis ipsa potius agitur quam agat, unde passive se habet recipiendo, et per solum consensum cooperando.

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* nº 9 : Quod autem cruciat hanc animam (numquam enim in hac mortali vita, quantumcumque sublimetur anima, desunt cruces), est considerare quod de tam felici statu debet iterum ad proprium judicium, et ad naturalem sapientiam redire, ut sollicitudines et consuetas in multis sæculi leges sequatur, de quibus omnibus se liberam esse desiderat : comedere est illi molestum, dormire est fastidiosum, omnia displicent, quia jam propria didicit experientia, quod vera quies non potest a creaturis procedere, et quod a solo Deo potest sperare solatium ; unde videtur contra ordinem naturæ vivere, nec velle in se vivere, sed in solo Deo, quia vita ejus abscondita est in Christo.

tienne et intérieure; c'est en particulier une condition nécessaire pour arriver à l'union divine et pour s'y maintenir (I, 303). Ce que l'oraison d'union simple a de meilleur, d'après sainte Thérèse, c'est qu'elle procède de la « soumission entière de notre volonté à celle de Dieu (1). » Ce n'est pas sans peine que l'âme renonce à sa volonté propre et s'attache uniquement à la volonté de Dieu : nous pouvons le dire, ce n'est pas non plus sans consolation.

Les deux dangers que nous venons de signaler n'ont point échappé à sainte Thérèse : « Faut-il s'étonner, dit-elle dans sa comparaison du ver à soie, que ce bienheureux papillon, qui se trouve tout dépaysé au milieu des choses de la terre, et ne sait en quel lieu s'arrêter, cherche à se reposer ailleurs ? Mais où ira-t-il, le pauvre petit ? Retourner au lieu d'où il est sorti, c'est ce qui lui est impossible. Car, comme je l'ai dit, il n'est pas en notre pouvoir de nous élever à l'oraison d'union, et tous nos efforts sont vains, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de nous accorder de nouveau cette grâce. O Seigneur, que de nouvelles peines commencent alors pour cette âme !... Dégoûtée de ce monde, l'âme souhaite ardemment d'en sortir ; et si quelque chose adoucit les rigueurs de son exil, c'est de penser qu'elle y est retenue par la volonté de Dieu. Mais cela ne suffit point, parce que, malgré tous les avantages dont j'ai parlé, l'âme n'a pas encore cette soumission parfaite à la volonté de Dieu, que nous verrons en elle dans la suite. Elle s'y conforme néanmoins, mais ce n'est pas sans éprouver une peine très vive ; elle ne peut davantage, parce qu'elle n'a pas reçu plus de forces (2). »

229. D. L'âme élevée à l'oraison d'union simple doit-elle toujours craindre de tomber ?

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 4.
(2) *Ibid*. C. 2.

R. L'oraison d'union simple marque un moment difficile à traverser dans la vie spirituelle. Au témoignage de sainte Thérèse, c'est alors que le démon s'efforce le plus de nous détourner des voies de la perfection. « Si l'âme, dit-elle, au lieu de se donner tout entière à son céleste Époux, venait à s'attacher d'affection à quoi que ce soit hors de lui, elle le verrait s'éloigner aussitôt, et se trouverait privée de ces faveurs inestimables... L'âme, en cet état, n'est pas encore assez forte pour s'exposer sans péril, ainsi qu'elle le pourrait faire après que le mariage céleste aurait été accompli... Ici, cet Époux et cette épouse ne s'étant vus qu'une fois, il n'y a point d'efforts que le démon ne fasse pour traverser ce mariage... J'ai vu des âmes fort élevées qui, étant arrivées à cet état, c'est-à-dire à cette entrevue avec leur Époux, sont tombées dans les pièges de l'ennemi. Tout l'enfer, n'en doutez pas, se ligue pour les empêcher d'être fidèles; les démons savent trop bien qu'il ne s'agit pas de leur faire perdre une âme, mais plusieurs... Que de fois, en effet, n'a-t-on pas vu une seule âme en gagner à Dieu une multitude d'autres !... Hélas ! nous nous aimons trop ; il y a en nous un excès de prudence... Éclairez-nous, Seigneur, de votre divine lumière, afin de nous empêcher de tomber dans de si dangereuses ténèbres (1). »

230. D. Comment le démon peut-il faire tomber une âme d'un état déjà si élevé ?

R. Cela vient toujours de quelque attache secrète à notre propre volonté. « Il est certain, dit sainte Thérèse, que si l'âme demeurait toujours attachée à la volonté de Dieu, elle ne courrait aucun danger de se perdre. Mais le démon vient avec ses artifices, et, sous prétexte de bien, il l'engage dans des manquements qui

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 4.

paraissent légers ; peu à peu il obscurcit son entendement, refroidit sa volonté, et fait que son amour-propre se ranime et se fortifie de telle sorte, qu'elle s'éloigne de la volonté de Dieu pour se porter à faire la sienne (1). »

231. D. Le démon peut-il contrefaire l'oraison d'union simple ?

R. Si l'union à Dieu est véritable, le démon n'a point d'accès dans l'acte lui-même de cette oraison. « J'ose affirmer, dit sainte Thérèse, que si c'est une véritable union avec Dieu, le démon n'y peut trouver aucun accès, ni causer le moindre mal : cette suprême Majesté étant unie à l'essence de l'âme, il n'oserait s'en approcher, et il n'est pas en son pouvoir d'entendre ce qui se passe entre elle et son Créateur. Et comment lui, qui ne connaît pas nos pensées, pourrait-il pénétrer un secret que Dieu ne confie pas même à notre entendement ? O heureux état, où ce maudit ne peut nous nuire !... Ces paroles : *Si c'est une véritable union avec Dieu*, semblent, mes filles, vous causer du trouble, et vous me demandez s'il existe d'autres unions. Oui, certes, il en existe d'autres. Car le démon sait aussi transporter l'âme en lui faisant aimer avec passion les choses vaines ; mais ce n'est pas de la même manière que Dieu, et il n'est pas non plus en son pouvoir de verser dans l'âme ce plaisir, ce contentement, cette paix et ces délices que Dieu y répand (2). »

232. D. A quels signes peut-on reconnaître l'oraison d'union simple ?

R. Il nous paraît difficile de déterminer d'une manière précise les signes distinctifs de l'oraison d'union simple. On peut dire cependant, qu'on reconnaîtra cette

(1) *Le Château intérieur*. Cinquième demeure. C. 4.
(2) *Ibid*. C. 1.

oraison au sentiment vif, suave et profond, accompagné de certitude, dont nous avons déjà parlé (II, 219-222). Du reste, pour bien juger de cet état, il faut considérer un ensemble de circonstances. Ainsi, une âme qui a passé par les purifications passives, qui a pratiqué et qui pratique encore les vertus les plus sublimes avec une grande générosité, surtout la conformité à la volonté divine, offre des garanties que ne présente pas une âme moins purifiée, moins parfaite, d'un tempérament impressionnable ou exalté : les ouvertures de la première pourront être accueillies favorablement, tandis que la seconde devra subir un examen attentif et sévère, malgré et peut-être à cause de ses affirmations les plus positives.

CHAPITRE III

De l'union extatique.

Ce qu'on entend par union extatique, 233; *ses différents degrés*, 234. — *Caractères généraux de l'union extatique : la vie végétative n'est pas supprimée*, 235 ; *suspension des sens extérieurs*, 236; *dans quelle mesure l'extase suspend les sens intérieurs*, 237, *les passions*, 238. — *La liberté et le mérite demeurent*, 239. — *Causes de l'union extatique*, 240. — *Effets de l'union extatique*, 241 ; *effet prédominant*, 242. — *L'extase divine peut-elle se produire dans les âmes encore imparfaites*, 243. — *Confusion qui accompagne l'extase*, 244. — *Signes distinctifs de l'extase divine et de ses contrefaçons*, 245. — *Le vol de l'esprit*, 246. — *Ce que sainte Thérèse entend par la* SIXIÈME DEMEURE *du* Château intérieur, 247. — *La blessure d'amour*, 248, 249. — *Effets de la blessure d'amour*, 250. — *La blessure d'amour vient toujours de Dieu*, 251; *ses effets extérieurs ne sont pas impossibles au démon*, 252. — *Fiançailles spirituelles*, 253. — *Purification d'amour, d'après sainte Thérèse*, 254, *d'après saint Jean de la Croix*, 255.

233. D. Qu'est-ce qu'on entend par l'union extatique ?

R. L'union extatique, prise en général, est une élévation surnaturelle de l'âme vers les biens célestes, qui a l'Esprit-Saint pour principe, et qui suspend l'action ordinaire des sens (1).

234. D. Y a-t-il plusieurs degrés d'union extatique ?

R. On distingue, d'après saint Thomas et d'autres docteurs, trois degrés dans l'extase et par suite dans l'union extatique dont l'extase est le signe et le phénomène distinctifs : au premier degré, c'est la simple suspension des sens extérieurs (II, 236) ; au second degré, les sens intérieurs sont aussi suspendus et les espèces intelligibles sont infuses (II, 237); au troisième degré, c'est la contemplation de l'essence divine (II, 50), ravissement qui fut accordé, selon le sentiment de notre saint Docteur, à Moyse et à saint Paul (2).

Faisons ici une remarque qui ne sera pas sans im-

(1) D. Th. *De Verit.* q. 13, a. 2, ad 9: Excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur, et significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, ad aliqua quæ sunt supra hominem. — 2. 2. q. 175, a. 1, c.: Abstractio... ex virtute divina... prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus.

(2) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 3, ad 1: Dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus: sicut fuit excessus David, dicentis: Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax. Tertio modo, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli et etiam Moysis. — Richardus a S. Vict. *Benjamin major.* L. 5, c. 19: Ascendit autem aliquando (mens) supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem. Quis autem illam quæ supra sensum corporeum seu illam quæ supra imaginationem est negare audeat, cum illam etiam quæ supra rationem est apostolica illa auctoritas convincat? *Scio*, inquit, *hominem*, etc. — Gerson. *De myst. theol.* P. VII, cons. 36: Extasim dicimus... dum mens ita in suo actu suspensa est quod potentiæ inferiores cessant ab actibus suis, sic quod nec ratio, nec imaginatio, nec sensus exteriores... possint exire in suas proprias operationes. — Cf. S. Aug., S. Bon., Dion. Cart., Bona, Schram, et alios, *passim*.

portance pour la clarté du sujet. L'extase, le ravissement, et l'élévation ou vol de l'esprit, sont trois noms, dit saint Thomas, qui signifient une seule et même chose (1). Sainte Thérèse ne parle pas autrement : « On donne au ravissement, dit-elle, divers noms exprimant tous la même chose : on l'appelle élévation ou vol de l'esprit, transport, extase (2). » Cependant il y a entre ces divers phénomènes une nuance constatée par l'expérience des Saints et admise par les docteurs mystiques. Le mot extase indique simplement que l'âme, dont le mode naturel est de connaître la vérité par les sens extérieurs, se trouve élevée dans les régions du surnaturel, avec abstraction des sens. Le ravissement ajoute à l'idée précédente celle d'une certaine violence (3). Le vol d'esprit n'est qu'un ravissement d'un ordre supérieur : l'impétuosité est plus grande et l'élévation plus sublime. On le comprend facilement, cette distinction accidentelle entre l'extase, le ravissement et le vol d'esprit n'établit point des degrés différents. C'est pourquoi nous nous en tiendrons aux trois degrés indiqués par saint Thomas. L'extase au premier degré, c'est-à-dire la simple suspension des sens extérieurs, peut être non seulement divine, mais naturelle et diabolique, comme nous l'expliquerons en son lieu (II, 245). L'extase ou ravissement du second degré arrive quelquefois à un tel point de sublimité dans l'union parfaite et consommée ou mariage spirituel, qu'il se produit un phénomène mystique particulier qu'on pourrait confondre avec l'extase ou le ravissement, mais qui en diffère cependant en plusieurs points : nous voulons parler de l'élévation du corps.

(1) D. Th. *De Verit.* q. 13, a. 2, ad 9 (ut supra).

(2) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 20.

(3) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 2, ad 1 : Extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur ; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam.

Quelques mots sur ce phénomène extraordinaire suffiront : son analogie avec les extases nous engage à en parler ici (1).

Ce fait est incontestable : dans certains ravissements le corps est soulevé en l'air, et il continue à y demeurer suspendu pendant un assez long laps de temps. Quelle est la cause de cette élévation du corps ? Un grand nombre de théologiens mystiques disent que c'est l'essor de l'esprit vers Dieu qui entraîne le corps et le soulève en l'air tant que dure ce ravissement. D'autres ne trouvent pas cette explication satisfaisante ; ils y voient même de nombreuses difficultés, et ils préfèrent expliquer cette élévation du corps par une participation imparfaite et incomplète des qualités des corps glorieux. De même, disent-ils, que les qualités des corps glorieux dans le ciel seront comme un rejaillissement, par excès, de la béatitude essentielle de l'âme ; de même les effets admirables qu'on remarque dans cette élévation du corps ont pour principe l'union parfaite et consommée de la terre, commencement et avant-goût de la béatitude éternelle (2).

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 19, nos 318, 319, 323. Cum extasi et raptu in aliquibus convenit (elevatio) : nam convenit cum extasi, quatenus ex altissima et profundissima animæ occupatione nihil per sensus valet percipere : convenit etiam cum raptu, quatenus etiam hic Deus animæ potentias ad se rapit. Sed distinguitur ab extasi, quia in extasi potentiæ non rapiuntur violenter, nec sensus manet omnino impassibilis... Distinguitur similiter a raptu, quia anima in raptu subito et violenter ad id in quo antea non erat interdum rapitur... In hac autem elevatione suaviter in ipsum objectum in quo erat, paulatim rapitur... Insuper raptus est improvisus... Elevatio autem manifeste prævidetur... Denique differt ab eis, quatenus hæc elevatio cadit in virum perfectum, omnino purgatum, et in statu matrimonii spiritualis constitutum.

(2) Lopez Ezquerra. *Ibid.* C. 19, no 324. Dicitur fere ab omnibus mysticis, quod spiritus adeo vehementer in Deum elevatur, quod per vim suæ elevationis corpus secum rapit. — *Ibid.* C. 20, nos 331, 341. Nos vero ejusmodi non contenti satisfactione, judicium nostrum ex elevationis circumstantiis depromptum, censuræ peritorum et sapientium exponemus... Unde manifestum videtur hujusmodi elevationem corporis, non a spiritu ex propria virtute procedere, sed ex imperfecta participatione dotium, quas quasi

On pourrait encore dire que cette élévation s'opère par le ministère des Anges, venant en aide aux exigences de cette union parfaite et consommée. Nous n'avons pas à intervenir dans cette controverse : il nous suffit d'avoir signalé la place qu'occupe ce phénomène mystique à côté des extases et des ravissements.

235. D. L'union extatique suspend-elle les fonctions de la vie organique ?

R. L'union extatique ne suspend pas par elle-même les fonctions de la vie organique, c'est-à-dire les actes de la vie végétative. Il peut arriver cependant que la véhémence de la contemplation produise certains effets sur le corps, en surexcitant les esprits vitaux, et alors il y a une certaine perturbation dans les organes de la nutrition, de la respiration et d'autres semblables (1) ; mais la suspension des facultés sensitives extérieures et intérieures n'entraîne pas par elle-même la suppression des actes de la vie végétative. Quand il arrive que des âmes contemplatives passent un temps considérable et même des années sans nourriture, ce n'est point un pur effet de la contemplation, mais un miracle. On peut en dire autant des faits signalés dans la vie des Saints, où l'âme semble entièrement séparée du corps : cette séparation n'est point impossible à Dieu, mais elle n'est point nécessaire au ravissement même le plus élevé (2).

arrhas perfecti matrimonii patriæ, in hoc matrimonio imperfecto hujus vitæ per Spiritum sanctum lumine et amore infusis recipit.

(1) D. Th. *De Verit.* q. 13, a. 4, c. : Patet quod per se loquendo operatio animæ vegetabilis et operatio animæ intellectivæ non se impediunt. Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire... Intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginariæ virtutis, ad cujus vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri, et sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis.

(2) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 5, ad 3 : Vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ : et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio,

236. D. L'union extatique suspend-elle toujours les opérations des sens extérieurs ?

R. L'union extatique, si elle est complète, suspend par elle-même les opérations des sens extérieurs. L'âme, emportée avec véhémence vers les choses surnaturelles, demeure absorbée en Dieu, et cesse d'entrer en rapport avec le monde extérieur ; il ne reste à l'extérieur que les actes de la vie végétative (1). Nous disons : si elle est complète ; parce qu'il peut se rencontrer une union ou évanouissement extatique d'un degré inférieur, où l'âme conserve en partie l'usage de ses sens, comme il arrive quelquefois dans les intervalles de l'extase. Il faut aussi remarquer que dans une contemplation plus parfaite, l'union cesse quelquefois d'être extatique, parce que les communications divines surprennent moins et par là même ne produisent plus la suspension des sens extérieurs.

237. D. L'union extatique suspend-elle les sens intérieurs ?

R. L'union extatique suspend évidemment le sens commun en tant qu'il reçoit du dehors les espèces des objets, puisque les sens extérieurs sont liés. En ce qui concerne l'imagination et les autres sens intérieurs qui lui sont unis et qui agissent de concert avec elle, il peut

sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

(1) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 3. c. : Dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur... Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam ;... quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati... Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. — 2. 2. q. 175, a. 2, ad 2 : Mens ad quædam intelligibilia rapitur, alienata a sensibus. — *De verit.* q. 13, a. 3, ad 10 : Tanta potest esse in actu speculationis vehementia, ut omnino a sensibili operatione abstrahatur.

y avoir une suspension partielle ou totale selon le degré de la contemplation. Quelquefois l'union extatique suspend l'imagination en ce sens que Dieu combine lui-même les images ou espèces préexistantes. La suspension est plus grande quand les espèces intelligibles sont infuses ; néanmoins, même alors, l'imagination continue de prêter son concours, du moins ordinairement ; car, du moment que Dieu présente ces espèces à l'intellect, l'imagination aidée du jugement cherche à s'en rendre compte par une sorte de sympathie et de mouvement instinctif. Enfin, en certains cas exceptionnels, dans une contemplation très sublime et comme angélique (II, 11), cette sympathie de l'imagination est supprimée, et il y a suspension totale des sens intérieurs durant le court espace de temps que dure l'acte contemplatif (1).

« Chez celui qui parvient à la sublimité de la contem-

(1) S. Aug. XII. *de Gen. ad litt.*, c. 26 : Si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quæ spiritu (id est imaginatione) videntur, ita et ab ipsis rapiatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel intelligibilium perspicua veritas cernitur : nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur : ibi virtutes animæ non sunt operosæ et laboriosæ. — D. Th. 1. 2. q. 28, a. 3, c. : Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem propriam,... quia ad superiorem elevatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 3, a. 7, nº 6 : Imaginationis operatio se habet tantum concomitanter ad contemplationem, quando Deus immediate spiritualia manifestat animæ, quæ dum per intellectum contemplatur, simul per imaginationem circa manifestata suo modo discurrit, propter sympathiam harum potentiarum... Concluditur, quod quævis intellectio, saltem ordinaria, præsentis status naturaliter ab operatione phantasiæ pendet. Quando autem intellectus operatio est perfectissima et plurimum elevata, tunc non dependet a phantasia. — Joan. a S. Thoma. in 1. 2. q. 26-29, quær. 4 : Extasis est quædam vis amoris qua ponitur amans extra se. Est autem aliquis extra se... in apprehensiva, quia ponitur extra modum ordinarium cognoscendi, vel per elevationem ad superiora, vel per abstractionem a sensibus. — Cf. S. Dion. Areop., Hug. et Rich. a S. Vict., S. Bern., B. Alb. M., S. Bon., Dion. Cart., et alios *passim*.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

plation surnaturelle, dit le Père Nicolas de Jésus-Marie, l'entendement est tellement dépouillé de formes ou espèces imaginaires, qu'il n'admet plus d'aucune sorte le concours de l'imagination, et par conséquent le regard vers les images ou *fantômes*. Bien que cela ne puisse avoir lieu d'après notre manière ordinaire et naturelle de connaître, cela est possible par un moyen plus sublime et surhumain. C'est ce que nous enseignent plusieurs docteurs célèbres et en particulier saint Thomas (1). »

Dans l'acte transitoire de la vision béatifique accordé à Moyse et à saint Paul, d'après saint Thomas et d'autres Docteurs (II, 50, 234), l'imagination n'a certainement plus à intervenir (2).

La suspension totale des sens intérieurs dans l'union extatique est-elle quelquefois accompagnée d'un véritable lien, de telle sorte qu'alors les sens intérieurs non seulement n'agissent point (*suspensio actualis*), mais ne peuvent point agir (*suspensio aptitudinis*) ? Certains auteurs semblent croire qu'il en est ainsi dans une contemplation véhémente (3). Nous ne faisons

(1) D. Th. *De Veritate*. q. 13, a. 2, ad 9, ut supra (II, 11). Nicolaus a Jesu Maria, Carm. disc. *Elucidatio phrasium myst. Operum Joannis a Cruce*. P. 1, c. V. — Dion. cart. ut supra (II, 11).

(2) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 4, c.: Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam. quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam.

(3) Gerson. *De myst. theol*. P. VII, cons. 36 : Vel raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiæ, vel ita debilitantur et *ligantur*, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant. — Abulensis. *in Gen*. q. 400 : In extasi... omnes vires sensitivæ, quæ vocantur animales, et appetitivæ quiescunt, id est *ligantur*. — Gaudentius Bontemps. *Palladium theologicum*. T. 5, tract. 2, disp. 4 : Extasis est exterioris hominis totalis desertio, et interioris etiam sur-

qu'indiquer cette question qui nous paraît assez secondaire.

238. D. L'union extatique suspend-t-elle les mouvements de l'appétit sensitif ?

R. L'union extatique au premier degré empêche l'âme de se porter aux objets extérieurs, mais ne l'arrête point dans ses mouvements vers les objets intérieurs reproduits par l'imagination ; l'âme peut donc, par rapport à ces derniers objets, éprouver alors des mouvements de plaisir, de crainte, d'amour, de désir, etc. Si les sens intérieurs sont complètement suspendus, ce qui peut arriver au second degré de l'extase, les mouvements de l'appétit sensitif ne peuvent plus se produire, puisque l'imagination qui les alimente et les excite ne donne plus signe de vie ; mais bientôt l'imagination trouve un objet capable d'exercer son activité, et les mouvements de l'appétit sensitif s'unissent alors aux actes de la volonté : « Mon cœur et ma chair ont » tressailli dans le Dieu vivant (*Ps.* LXXXIII, 3). »

239. D. L'union extatique laisse-t-elle subsister la liberté et le mérite ?

R. Il y a deux opinions à ce sujet (II, 20). Nous croyons avec saint Thomas et un grand nombre d'auteurs que l'union extatique n'enchaîne pas la liberté et n'enlève pas le mérite (1). L'intelligence et la volonté

sum suspensio... Mens sursum vehementius acta ob affulgentem divini luminis claritatem, trahit secum omnes inferiores facultates. Verum, cum hæc, juxta virium suarum proportionem, passus aliquos perfecerint, diliquium patiuntur, non potentes ultra aspirare. — Cf. Card. Bona. *De disc. spir.* C. 14, nº 3. Schram. *Theol. myst.* P. 2, c. 4, § 656, schol. 3.

(1) Outre S. Augustin, S. Jérôme, S. Chrysostôme, S. Bernard, S. Thomas, on cite encore en faveur de cette opinion, Suarez, Antoine de l'Annonciation, Gravina, Alvarez de Paz, Scaramelli, Philippe de la Très Sainte Trinité, Thomas de Vallgornera, et d'autres. — Cf. *Analecta J. P.* L. XLVIII et XLIX. Col. 1266. — Benoît XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 49, nº 14.

sont attirées, il est vrai, par une grâce qui s'impose, mais si l'on considère le terme vers lequel l'âme se dirige dans l'état d'extase, on doit reconnaître qu'il y a un concours libre de ces facultés : l'action divine, loin de détruire la liberté, la perfectionne. L'âme, en effet, est alors délivrée de la dépendance des sens extérieurs, quelquefois même des sens intérieurs, au moins dans une certaine mesure (II, 237). Il y a, du reste, une grande différence entre le sommeil prophétique de l'extase et le sommeil naturel : dans le sommeil naturel nous perdons l'usage de la raison, et par conséquent la liberté et le mérite ; dans le sommeil prophétique de l'extase, l'âme reste libre ; ni la grâce qui l'attire, ni la lumière qu'elle reçoit, ne la privent de la coopération nécessaire au mérite. Il n'est d'ailleurs pas vraisemblable que Dieu veuille priver une âme élevée à une union si parfaite du mérite attaché à tous les actes sanctifiés par la divine charité (1).

240. D. Quelles sont les causes de l'union extatique ?

(1) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 1, ad 3 : Potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur — 1. 2. q. 113, a. 3, ad 2 : Somnus prophetiæ... in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.

Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a 10, n° 3 : Gratia non destruit naturam, sed perficit : natura autem hominis est ut libere operetur, ergo in contemplatione altissima hujus vitæ non privatur anima humana intellectus et voluntatis operationibus. Accedit quod libertas radix est meriti, non est autem verisimile Deum velle privare hominem justum tanta perfectione, etiam elevatum ad altissimam contemplationem. — *Ibid.* n° 4 : Deus applicat voluntatem ad hoc, vel ad illud objectum, hoc autem non est inferre necessitatem intellectui qui semper libere operatur quantum ad specificationem et exercitium, non enim per illam applicationem et extrinsecam gratiam, facit ut intellectus (ut fit in patria) objectum consideret tanquam summe amabile per illum actum eximiæ contemplationis ; unde cum habeat etiam in raptu indifferentiam judicii, sequitur etiam in voluntate libertas, ut libera sit in amore perfecto et obedientiali, quo tandem fertur quocumque Deus animam ferri voluit.

R. Dieu est évidemment la cause première de cette attraction surnaturelle : il agit sur l'intelligence et sur la volonté. Dans l'intelligence, c'est la vérité qui captive ; dans la volonté, c'est l'amour. A proprement parler, l'extase appartient à l'intelligence, élevée à la contemplation des choses divines par l'action de l'Esprit-Saint ; cependant elle se rapporte aussi à la volonté, car l'ardent désir qui suit la contemplation fait qu'on est vivement attiré vers l'objet aimé (1).

L'union extatique peut avoir trois causes immédiates : une grande dévotion, une vive admiration, et une jouissance ineffable, fruit de la vue et de la possession des choses divines. — Cette ferveur de la dévotion peut venir, soit de l'éclat de la lumière, soit de la vivacité de l'amour ; l'âme se liquéfie alors comme la cire et s'élève comme une vapeur vers les régions célestes. — Cette vive admiration a elle-même pour principe les perfections divines ; l'âme ne peut les contempler au flambeau de la grâce qui lui est accordée par l'Esprit-Saint sans être frappée de stupeur, et sans s'élever aussitôt vers le souverain Bien avec la rapidité de l'éclair : l'admiration se manifeste quelquefois sans cause apparente, quelquefois c'est par l'amour qu'elle commence, d'autres fois c'est par la lumière. — Enfin, l'union extatique peut venir d'un admirable mélange de dévotion et d'admiration, d'une joie ineffable, d'une ivresse spirituelle, qui jette l'âme hors d'elle-même et lui fait perdre de vue les choses terrestres pour la transporter tout en Dieu (2).

(1) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 2, c. : De raptu dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur, et sic proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam... Alio modo... potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 1, disp. 2. a. 17,

Ces trois causes immédiates de l'extase divine, en réalité, se réduisent à deux : l'admiration dans l'intelligence, et la dévotion dans la volonté, ce qui n'a pas lieu sans un certain concours réciproque et sympathique de ces deux facultés. « L'entendement, dit saint François de Sales, entre quelques fois en admiration, voyant la sacrée delectation que la volonté a en son extase, comme la volonté reçoit souvent de la delectation, appercevant l'entendement en admiration : de sorte que ces deux facultez s'entrecommuniquent leurs ravissemens, le regard de la beauté nous la faysant aymer, et l'amour nous la faysant regarder. On n'est guere souvent eschauffé des rayons du soleil qu'on n'en soit esclairé, ny esclairé qu'on n'en soit eschauffé : l'amour fait facilement admirer, et l'admiration facilement aimer (1). »

241. D. Quels sont les effets de l'union extatique ?

R. L'union extatique produit des effets admirables.

n° 11 : Tribus de causis anima in alienationem adducitur, aut præ magnitudine devotionis, aut præ magnitudine admirationis, aut præ magnitudine exultationis. Oritur ergo extasis ex magna devotione, quando anima tanto desiderii cœlestis et divini amoris igne succenditur, ut ad ceræ similitudinem liquefiat, et quasi a proprio statu dimota, et instar fumi attenuata ad suprema conscendat. Cui devotioni et amori aliquando magnitudo lucis adjungitur, aliquando solus devotionis affectus alienationem operatur. Oritur deinde ex ingenti admiratione, quando anima divino lumine irradiata, et summæ pulchritudinis et perfectionis divinæ cognitione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut in similitudinem fulguris coruscantis, transcursis sensibus, in summa elevetur. Et hæc quidem admiratio, et perfecta cognitio, interdum animæ non præventæ advenit, interdum in eam, in affectum amoris vel in profundam meditationem incumbentem, irruit, interdum a lumine incipiens in ardentissimum fervorem desinit... Oritur tandem ex ineffabili exultatione, quando anima internæ suavitatis abundantia potata, imo et plene inebriata, quid sit, et quid fuerit, penitus obliviscitur, et in alienationis excessum lætitiæ nimietate transfertur. Hæc autem jucunditas supra modum læta, et hæc exultatio supra omnem sensum nostrum jucunda, aut magnam devotionem, aut magnam admirationem supponit.

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L, 7, c. 5.

Ce sont d'abord, mais à un degré plus intense et plus élevé, tous les effets de la contemplation extraordinaire parfaite énumérés jusqu'à présent (II, 51-61, 210, 226, 227), auxquels il faut ajouter les effets sur les sens extérieurs et intérieurs indiqués dans les réponses précédentes (II, 236, 237). Viennent ensuite certains effets plus particulièrement signalés par sainte Thérèse.

« A peine entre-t-on dans le ravissement, dit-elle, que l'on cesse de respirer ; et si quelquefois on garde encore durant quelques moments l'usage des autres sens, on ne peut néanmoins proférer une seule parole. Mais souvent tous les sens sont suspendus à l'instant même ; un tel froid gagne les mains et tout le corps, que l'âme semble en être séparée ; parfois il est impossible de distinguer si l'on respire encore. Le ravissement, dans un si haut degré, est de courte durée ; cette grande suspension ne tarde pas à diminuer, et le corps paraît alors reprendre quelque vie pour mourir de nouveau de la même manière, et rendre l'âme plus vivante qu'auparavant. Mais cette grande extase passe vite. Souvent, après cette extase, durant le reste du jour et quelquefois durant plusieurs jours, la volonté reste comme enivrée, et l'entendement tout occupé de ce qu'il a vu : l'âme est, ce semble, incapable de s'appliquer à autre chose qu'à aimer Dieu ; et elle s'y porte avec d'autant plus d'ardeur, qu'elle n'a que du dégoût pour les créatures. Mais lorsque cette âme est entièrement revenue à elle, quelle n'est pas sa confusion de se voir si indigne d'une telle faveur ! Quels désirs n'éprouve-t-elle pas de s'employer au service de Dieu de toutes les manières qu'il lui plaira ! Car si les faveurs précédentes produisent de si grands effets, quel doit être celui d'un ravissement si sublime ! Cette âme voudrait avoir mille vies pour les sacrifier à Dieu ; elle souhaiterait que toutes les créatures fussent changées en autant de

langues pour l'aider à louer Celui qu'elle aime ; elle a soif de pénitence, mais tout ce qu'elle peut faire d'austérités lui semble peu de chose, parce que la force de son amour l'empêche de les sentir (1). »

« De si grandes grâces, ajoute ailleurs sainte Thérèse, allument dans l'âme le plus ardent désir de posséder entièrement l'Époux divin qui les lui accorde. La vie n'est plus qu'un tourment, quoique mêlée de délices, et elle soupire avec une ineffable ardeur après la mort. Aussi ne cesse-t-elle de demander avec larmes à son Dieu de la retirer de cet exil. Tout ce qu'elle y voit, la fatigue ; elle ne trouve quelque soulagement que dans la solitude. Mais cette peine revient aussitôt troubler sa joie, et ainsi elle n'est jamais en repos. Enfin, notre mystique papillon ne trouve point de lieu où il puisse s'arrêter. Cette âme brûle d'un amour si tendre, qu'à la moindre occasion qui augmente ce feu, elle prend soudain son vol. Ainsi, les ravissements sont très fréquents dans cette demeure, sans qu'on y puisse résister, lors même qu'ils arrivent en public... Dieu donne à ces âmes un si ardent désir de lui plaire, et une si vive appréhension de tomber dans les moindres imperfections, que cette seule raison est capable de les porter à fuir le commerce des créatures, et à envier le bonheur de ceux qui passent leur vie dans les déserts. Mais d'un autre côté elles voudraient être au milieu des personnes du siècle pour les exciter à servir Dieu, et leur zèle ne gagnât-il qu'une âme, elles s'estimeraient heureuses. Si c'est une femme, elle s'afflige de ce que son sexe ne lui laisse pas cette liberté, et elle envie aux hommes celle qu'ils ont de publier à haute voix la grandeur du Dieu des armées (2). »

Les auteurs mystiques qui ont le mieux résumé les

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 4.
(2) *Ibid.* C. 6.

écrits de sainte Thérèse attribuent à l'union extatique sept effets principaux. Le premier effet est dans le corps dont l'insensibilité ferait croire que l'âme en est séparée, quelquefois c'est la guérison des infirmités et une certaine vigueur physique ; le second est un désir ardent de servir Dieu ; le troisième, un mépris et un dégoût beaucoup plus grands du monde et des choses terrestres ; le quatrième, une plus grande connaissance de Dieu et de soi-même ; le cinquième, une soif ardente de Dieu, accompagnée d'un vif désir d'aller le voir ; le sixième, une blessure d'amour, à la fois douloureuse et délicieuse ; le septième, une grande jubilation intérieure et une nouvelle élévation de l'âme dans la contemplation (1).

242. D. Y a-t-il un effet prédominant dans l'union extatique ?

R. Il y a un effet qui caractérise plus particulièrement l'union extatique : c'est la pratique des vertus à un degré suréminent et vraiment admirable. « Un effet du ravissement, dit sainte Thérèse, est un détachement étrange, si merveilleux, que je n'ai point de termes pour l'expliquer. Tout ce que je puis dire, c'est qu'il diffère des autres, et qu'il l'emporte de beaucoup sur celui qu'opèrent des grâces qui n'affectent que l'âme. Dans

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 17, nos 16-22 : Primus ejus effectus est in corpore, quod ita permanet, ac si per animam non informaretur... Contingit tamen aliquando, quod corpus infirmum et doloribus plenum in hac oratione sanitatem recuperat, et majorem capacitatem cooperandi animæ ad exercitia spiritualia consequitur... Secundus effectus est accensum Deo inserviendi desiderium... Tertius effectus est multo major contemptus mundi... Unde jam vivit in mundo cum labore et fastidio... Quartus effectus est notitia, tum divinæ Majestatis, tum propriæ infirmitatis... Quintus effectus est ardentissima sitis Dei viventis... Unde anxie mori appetit... Sextus effectus est pœna maxima, sed deliciosissima, sive pœna simul cum gaudio et jubilo... Septimus effectus est quidam mentis jubilus, et quidam gradus orationis extraordinarius.

ce dernier cas, le détachement, quelque parfait qu'il soit, n'est qu'un détachement d'esprit et de cœur ; mais dans le ravissement, Dieu veut que le corps lui-même en vienne de fait à ce détachement absolu. On devient ainsi plus étranger que jamais à toutes les choses de la terre... L'âme n'est plus ce jeune oiseau couvert d'un léger duvet, elle a de puissantes ailes pour prendre son essor vers le ciel. Le moment est venu pour elle de lever hautement l'étendard de Jésus-Christ. Elle monte, ou plutôt le Seigneur la transporte à la plus haute tour de la forteresse dont elle a la défense, et elle arbore à son sommet la bannière de Dieu. De cette hauteur, où elle se voit en sûreté, elle regarde ceux qui sont dans la plaine ; loin de redouter les dangers des combats, elle les appelle, parce que Dieu lui donne comme la certitude de la victoire. Comme d'un point si élevé son regard s'étend très loin, elle découvre très clairement le néant de tout ce qui est ici-bas, et le peu d'estime qu'on en doit faire. Désormais elle ne veut plus avoir de volonté propre ; que dis-je ? elle ne voudrait même plus avoir de libre arbitre, elle demande cette grâce à Dieu, elle le supplie de la lui accorder, enfin, elle lui remet les clefs de sa volonté. La voilà maintenant, cette âme, chargée tout ensemble de la défense de la forteresse et de la culture du mystique jardin. Elle ne respire que pour accomplir en tout la volonté de son Maître. Elle ne veut être maîtresse ni d'elle-même, ni de quoi que ce soit, non pas même du moindre petit fruit du jardin confié à ses soins... Ce sont là les effets que produisent dans les âmes ces ravissements, quand ils sont véritables. S'ils ne les produisaient pas, et si l'âme n'en tirait pas ces précieux avantages, non seulement je douterais beaucoup que ces transports vinssent de Dieu, mais je craindrais que ce ne fussent plutôt de ces transports de rage dont parle saint Vincent Ferrier (1). »

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 20. — Sainte

Dans un autre endroit sainte Thérèse revient encore sur le même sujet : « Ces effets, dit-elle, sont tantôt plus grands et tantôt moindres... Il est vrai néanmoins que par un seul de ces ravissements, Dieu peut opérer dans l'âme de telle sorte qu'il lui reste peu de travail pour acquérir la perfection... Cette âme mène alors une vie de souffrance, elle porte toujours la croix et fait d'admirables progrès. Ceux qui ont des rapports avec elle la croient à la cime de la perfection ; et néanmoins, peu de temps après, elle est encore plus haut, parce que Dieu répand toujours en elle de nouvelles grâces. Cette âme est à lui, il s'en réserve la conduite, et il est lui-même sa lumière ; il lui prête, ce semble, une assistance continuelle pour la préserver de toute offense, et il ne cesse de lui prodiguer ses dons pour l'enflammer d'ardeur dans son service (1). »

D'après sainte Thérèse, on le voit, l'union extatique produit une vertu exceptionnelle, héroïque. Saint François de Sales ne pensait pas autrement : pour croire à l'extase divine, il voulait voir l'extase dans la vie et dans la conduite. « Quand on void une personne qui, en l'orayson, a des ravissemens par lesquels elle sorte et monte au-dessus de soy-mesme en Dieu, et neantmoins n'a point d'extase *en sa vie*, c'est-à-dire ne fait point une vie relevée et attachée à Dieu par abnegation des convoitises mondaines, et mortification des volontez et inclinations naturelles, par une interieure douceur,

Thérèse fait ici allusion à ce passage du *Traité de la vie spirituelle* de saint Vincent Ferrier : Dominus per suum justum judicium permittit potestatem diabolo augmentandi prædictam consolationem, et accelerandi, et imprimendi in illa anima falsissima et periculosissima sentimenta et alias illusiones, quas consolationes credit et putat esse veras. Heu ! heu ! Deus meus, quot personæ sunt deceptæ per istum modum ! Et scias pro certo quod major pars raptuum, imo *rabierum* nuntiorum antichristi venit per istum modum (*Instructio vitæ spir.* C. 13).

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 21.

simplicité, humilité, et surtout par une continuelle charité, croyez, Theotime, que tous ces ravissemens sont grandement doubteux et perilleux : ce sont ravissemens propres à faire admirer les hommes, mais non pas à les sanctifier. Car, quel bien peut avoir une ame d'estre ravie à Dieu par l'orayson, si en sa conversation et en sa vie elle est ravie des affections terrestres, basses et naturelles ? Estre au dessus de soy-mesme en l'orayson, et au-dessous de soy en la vie et operation ; estre angelique en la meditation, et bestial en la conversation, c'est *clocher de part et d'autre, jurer en Dieu, et* jurer *en Melchon* (III. *Reg.* 18), et en somme, c'est une vraye marque que tels ravissemens et telles extases ne sont que des amusemens et tromperies du malin esprit (1). »

Parmi tous les effets produits par l'union extatique, il y en a donc un qui domine tous les autres, et qui caractérise plus particulièrement l'action divine : c'est une vertu suréminente et héroïque.

243. D. L'extase divine peut-elle se produire dans les âmes encore imparfaites ?

R. L'extase divine est accordée quelquefois à des âmes qui ne sont point encore arrivées à un haut degré de perfection. Il y a plus, l'extase divine, considérée comme un mode d'opérer du don de prophétie, est une *grâce gratuitement donnée,* qui, de sa nature, n'est point absolument incompatible avec l'état de péché (2). Cependant, en règle générale, l'extase divine n'est accordée qu'aux âmes parfaites ou qui sont en voie de le devenir.

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 7, c. 7.

(2) D. Th. 2. 2. q. 174, a. 1, ad 3 : Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi... Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria : scilicet *somnium*,... et *visionem*,... et *extasim*...

244. D. Que faut-il penser de la confusion que certaines âmes éprouvent à la suite de l'union extatique ?

R. Cette confusion est très légitime en elle-même ; il ne faudrait pas cependant qu'elle fût un motif de s'éloigner de l'oraison, ni qu'il s'y glissât des sentiments peu surnaturels. Sainte Thérèse nous signale ce danger. « Ces âmes, dit-elle, considèrent comme une grâce très particulière du divin Maître qu'il leur envoie ces ravissements en secret ; si cela leur arrive en présence de quelques personnes, la confusion qu'elles en éprouvent est si grande, qu'elle les arrache en quelque sorte à cette délicieuse ivresse qu'on goûte après une si haute faveur. Connaissant la malice du monde, elles craignent que ceux qui les ont vues en cet état, au lieu de reconnaître une grâce si insigne et d'en louer le Seigneur, n'en portent des jugements téméraires, et n'en parlent d'une manière désavantageuse. Cette peine et cette confusion dont ces âmes ne peuvent se défendre, procèdent, en quelque sorte, d'un défaut d'humilité. En effet, si elles souhaitent d'être méprisées, pourquoi se mettre en peine de ce qu'on peut dire ? C'est ce que Notre-Seigneur fit entendre à une personne qui se trouvait dans cette peine : *Ne t'afflige point*, lui dit-il, *car ceux qui t'ont vue en cet état me donneront des louanges, ou ils en parleront à ton désavantage ; et ainsi, d'une manière ou de l'autre, tu y gagneras*. J'ai su depuis que ces paroles consolèrent et encouragèrent extrêmement cette personne (1). »

245. D. A quoi peut-on reconnaître si les extases sont véritablement divines ?

R. On reconnaît principalement les extases divines à leurs effets (II, 241, 242) : pratiquer une vertu héroïque, chercher à vivre dans la solitude et l'oubli des créatures,

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 4.

et trouver dans la suspension des sens des forces spirituelles et même corporelles, sont les principaux signes de l'extase divine (1). On signale aussi parmi les signes de l'extase divine le *rappel* par voie d'obéissance. Si l'extatique obéit à cet ordre, c'est une preuve de l'action divine. Toutefois, nous ferons remarquer que ce moyen ne doit être employé qu'avec discernement et réserve, en évitant avec soin tout ce qui pourrait sentir le caprice, la suffisance ou l'ostentation (2).

A côté de l'extase divine, nous rencontrons l'évanouissement naturel et l'extase diabolique (3). L'évanouissement naturel est plus fréquent que l'extase diabolique. C'est une sorte de défaillance corporelle qui va jusqu'à la suspension des sens extérieurs, comme il arrive en certains cas de catalepsie, de syncope, ou autres maladies nerveuses ; cette défaillance peut aussi avoir pour cause une surexcitation excessive de l'imagination ou

(1) Cf. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* ut supra (II, 241, *note*.). — Card. Bona. *De discr. spir.* C. 14, § IV, n° 7. Nullum autem certius judicium extasis veræ ac supernaturalis, quam si mores ejus qui rapitur cum hoc munere consentiant.... si nimirum mundum contemnit, si ejus pompas et vanitates detestatur, si efficax Deo serviendi propositum habet, si se indignum ea gratia reputat, si majorem in dies progressum facit, si ex intima cum Deo unione crescit in eo humilitas, abnegatio, odium sui, et amor Dei.

(2) Que faut-il penser des personnes qui piquent ou font souffrir d'autres maux aux extatiques ? Nous ne voyons pas sur quel motif on pourrait s'appuyer pour agir ainsi. Ces sortes d'épreuves sont, en effet, inutiles pour distinguer l'extase divine des contrefaçons diaboliques et de certains états morbides, puisque l'insensibilité peut être alors la même, et que dans le cas de supercherie on peut user d'autres moyens.

(3) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 1, c. : Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere: uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur ; secundo modo ex virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis ; tertio modo ex virtute divina. — Il arrive quelquefois que sans aller jusqu'à l'extase proprement dite, l'âme est entraînée et saisie par un évanouissement surnaturel et extatique (II, 236), bien différent dans sa cause de l'évanouissement naturel.

même les vives impressions de l'oraison sur une complexion frêle et débile (1). Nous en parlerons dans quelques instants. L'extase diabolique est une sorte d'obsession (II, 138). Vivre dans l'état du péché, jouir de l'extase à sa propre volonté, se livrer à des contorsions déplacées, laisser échapper des paroles incohérentes, ne plus en garder le souvenir après l'extase, chercher les lieux fréquentés pour se donner en spectacle, demeurer longtemps dans le trouble et l'agitation en revenant à soi, enfin, recevoir dans l'extase des communications tendant à porter au mal, ou à porter au bien pour une fin mauvaise, tels sont les caractères distinctifs de l'action diabolique (2).

(1) Card. Bona. *De discr. spir.* C. 14, § IV. Naturaliter quædam extasis et a sensibus alienatio fit ex morbo... Item... fieri potest ex vehementi imaginatione : tunc enim confluunt spiritus animales in cerebrum et sensuum exteriorum functiones impediunt... sicut accidit in somnio.

(2) Bened. XIV. *De Serv. Dei beat.* L. 3, c. 49, nº 5 : Jam ad signa veniamus extasis tum naturalis, tum dæmoniacæ... Ac præmittentes nullius extasis habendam esse rationem, quæ sit levis, sed gravis duntaxat, qua videlicet correpti omnino exterioribus sensibus destituuntur, et tanquam mortui apparent, dicimus, signa naturalis extasis ea esse quæ sunt signa morbi, ex quo extasis oriri potest. Rursus si extasis determinatum habeat tempus sui impetus, si extaticus in paralysim, vel in apoplexiam, vel in alium similem morbum progressu temporis lapsus sit, si post extasim lassitudo quædam, et membrorum pigritia, mentis et intellectus offuscatio, rerum præteritarum oblivio, pallor et livor faciei, et animi tristitia succedant, signa hæc sunt extasis naturalis... Nº 6. Circumstantiæ præterea patefacere possunt, an extasis sit dæmoniaca, puta, si homo perditæ vitæ, aut in actu peccante, in extasim aut raptum alienaretur. Item si extasis fieret cum maxima humanorum membrorum distortione, et corporis motu incomposito. Optime Cajetanus in 2. 2. q. 173, a. 3 : « Nota divinum Verbum, divinam conditionem : scilicet talis alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ ; et multo minus fit cum aliqua inordinatione honestatis, aut moris. »... Signum quoque diabolicæ extasis erit, si extaticus rapiatur aut alienatur, quoties vult... nisi forte vox esset superioris ex obedientia vocantis : si ille, qui extasim patitur, in extasim raptus loquatur mente turbata, quasi actus ab alio, et quasi alius loquatur per eum : si post alienationem, non recordetur eorum quæ dixit cum esset alienatus, et ea, quæ dixit, repetere nesciat : si demum in locis publicis, et ubi major est hominum concursus, quis frequenter rapia-

Mais revenons à l'évanouissement naturel. Les auteurs mystiques n'ont pas toujours été bien clairs ni bien précis sur ce sujet. Pour éviter nous-même de tomber dans cet écueil, nous nous contenterons de citer sainte Thérèse qui nous paraît avoir admirablement résumé la question dans ce qu'elle a de plus pratique, nous voulons parler de l'évanouissement naturel, suite d'une ferveur indiscrète ou mal réglée.

« Il n'est nullement question ici des ravissements, dit-elle... Le transport dont je parle, s'empare le plus souvent de l'âme après qu'elle a passé quelques moments dans l'oraison de recueillement, et comme dans un sommeil spirituel... Voici comment j'explique cet état. L'attrait de notre nature pour le plaisir étant si vif, Dieu ne fait pas plutôt goûter à une âme ces délices spirituelles, qu'elle s'y livre tout entière... Supposons maintenant que la personne à qui Dieu fait goûter ces délices, est d'une complexion faible et d'une imagination qui s'attache fortement aux objets, qu'arrivera-t-il? Aussitôt que dans l'oraison une pensée qui épanouit l'âme se présentera à elle, elle s'y attachera sans vouloir en distraire son esprit, et elle demeurera tout absorbée. Elle sera semblable à ces gens du monde qui, vivement frappés de la vue d'un objet, fixent sur lui leurs regards de telle sorte, qu'ils sont incapables de se rendre compte de ce qu'ils ont sous les yeux. Voilà ce qui se manifestera plus ou moins selon les caractères, la complexion et le degré de faiblesse. Que serait-ce si la mélancolie venait s'y joindre ?... Mais sans qu'il y ait de mélancolie, ce que

tur; dæmonis enim est in externis quibusdam, et quæ hominibus patent, gloriam quærere... Demum signa aperta extasis dæmoniacæ sunt, si in ea suadeatur aliquod malum; vel si bonum suadeatur, non tamen suadeatur ad bonum finem; vel si extaticus post extasim turbatus permaneat; licet enim in extasibus, apparitionibus et divinis revelationibus aliqua turbatio dari possit, et data sit, eadem tamen nec vehemens est, nec multum durat, et extatici in delectatione quiescunt.

j'ai dit arrive aux personnes dont je viens de parler, ainsi qu'à celles qui sont consumées de pénitences. Les unes et les autres ne commencent pas plutôt à savourer d'une manière sensible la douceur de l'amour divin, qu'elles s'y abandonnent sans réserve. A mon avis, elles témoigneraient à Dieu bien plus d'amour, en ne se laissant point aller à ces transports qu'elles peuvent fort bien dominer; c'est parce qu'ils ne sont pas combattus par ces natures faibles, qu'ils les subjuguent et les tiennent assujetties: on les voit alors, comme si elles venaient de tomber en défaillance, sans parole et sans mouvement.

» Quelle différence y a-t-il donc, me dira peut-être ici quelqu'un, entre ces transports et les ravissements, puisque au dehors tout est semblable? A cela je réponds que ce n'est point par l'apparence, mais par la réalité qu'ils diffèrent. Le ravissement, ou l'union à Dieu de toutes les puissances de l'âme, est de courte durée; il illumine l'âme, et produit en elle plusieurs autres grands effets; en outre, il prive l'entendement de toute opération, et Dieu seul agit dans la volonté. Ce qui se manifeste dans ces transports est bien différent. Le corps, il est vrai, demeure comme pris, mais l'entendement, la volonté et la mémoire restent libres; seulement, leur action n'a rien de bien réglé, et si ces facultés sont vivement frappées d'un objet, elles s'y fixent sans vouloir s'en déprendre. Pour moi, je vois là une faiblesse corporelle qui part, à la vérité, d'un bon principe, mais qui n'apporte aucun profit à l'âme... Je conseille donc aux prieures d'éliminer, avec tout le soin possible, de leurs monastères, ces longs évanouissements. Ils enlèvent aux facultés et aux sens eux-mêmes leur énergie, et l'âme ne peut plus s'en faire obéir; par là, ils font perdre les mérites qu'on aurait pu acquérir par une sollicitude constante de plaire à Dieu (1). »

(1) *Le livre des fondations.* C. 6.

246. D. Qu'est-ce que le vol de l'esprit ?

R. C'est un ravissement d'un ordre supérieur. « Il y a une autre sorte de ravissement, dit sainte Thérèse, auquel je donne le nom de vol de l'esprit. S'il est le même, quant à la substance, que le précédent, il en diffère néanmoins beaucoup par la manière dont il agit sur l'intérieur. Quelquefois, en effet, l'âme est ravie par un mouvement si prompt, et l'esprit est emporté avec tant de vitesse, qu'on en éprouve un grand effroi, surtout dans les commencements. C'est ce qui m'a fait dire que ceux à qui Notre-Seigneur accorde ces grâces, ont besoin de beaucoup de courage, de foi, de confiance, d'abandon à sa volonté, afin qu'il fasse de l'âme ce qu'il voudra. Pensez-vous, mes filles, qu'une personne qui jouit pleinement de sa raison et de ses sens, n'éprouve qu'un léger trouble lorsqu'elle sent ainsi enlever son âme, et quelquefois son corps avec elle, comme nous le lisons de quelques Saints, sans savoir ni où elle va, ni qui l'enlève, ni comment cela se fait ? Car, au moment où se déclare ce mouvement instantané, on n'est pas encore bien assuré qu'il vient de Dieu. Mais, direz-vous, ne peut-on pas y résister ? Non, en aucune manière ; et c'est même pis quand on le tente, ainsi que je l'ai appris d'une personne à qui cela est arrivé. Dieu veut alors faire connaître à l'âme qu'après s'être tant de fois remise entre ses mains, et s'être offerte à lui tout entière, elle ne peut plus en nulle façon disposer d'elle-même. Cette personne ayant reconnu que la résistance ne servait qu'à accroître de beaucoup l'impétuosité du mouvement qui l'enlevait, résolut de ne pas plus résister au ravissement que la paille à l'ambre qui l'attire. Elle s'abandonnait aux mains de Celui qui est tout-puissant, comprenant bien que le mieux pour elle alors était de faire de nécessité vertu. En effet, avec la même facilité qu'un géant en-

lève une paille, le Fort des forts, notre grand Dieu, enlève l'esprit (1). »

247. D. Qu'est-ce que sainte Thérèse entend par la sixième demeure du *Château intérieur?*

R. Sainte Thérèse place dans cette sixième demeure l'union extatique dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'extase proprement dite, le ravissement et le vol de l'esprit ; puis elle ajoute plusieurs phénomènes mystiques qui s'y rapportent, la blessure d'amour, les fiançailles spirituelles, et la purification d'amour. Cette manière de grouper plusieurs grâces analogues ou qui se suivent ordinairement dans l'ordre des faits nous a paru offrir de grands avantages, et nous nous y conformons volontiers à l'exemple de plusieurs auteurs (2).

248. D. Qu'est-ce qu'on entend par la blessure d'amour ?

R. « Ce sont, dit sainte Thérèse, des élans d'amour, partant du plus profond de l'âme, si délicats et si subtils, qu'il n'existe, selon moi, aucune comparaison qui en puisse donner une idée juste. Ils ne ressemblent à rien de ce que nous pouvons acquérir par nos efforts, et ils sont même très différents des goûts de Dieu dont j'ai parlé. Souvent, lorsque l'âme s'y attend le moins, et que même elle ne pense pas à Dieu, Notre-Seigneur la réveille tout à coup comme un rapide éclair. Elle n'aperçoit aucune lumière, ni n'entend aucun bruit ; mais elle entend d'une manière très distincte que son Dieu l'appelle ; et elle est tellement saisie, dans les commencements surtout, au son de cette voix, qu'elle

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 5.

(2) Thomas de Vallgornera et Philippe de la Très Sainte Trinité parlent de la blessure d'amour, qu'ils appellent oraison d'impulsion (*oratio impulsus*), immédiatement après l'union extatique (*oratio raptus*).

tremble et se plaint, quoiqu'elle ne sente aucune douleur. Elle sent qu'une blessure d'ineffable suavité vient de lui être faite ; par qui, comment, elle l'ignore ; et cette blessure est d'un tel prix à ses yeux, qu'elle ne voudrait jamais guérir. Connaissant que son divin Époux est près d'elle, quoiqu'il ne la laisse pas jouir de son adorable présence, elle ne peut s'empêcher, même extérieurement, de s'en plaindre à lui avec des paroles toutes d'amour. Si la peine qu'elle éprouve alors est pénétrante, elle est en même temps suave et douce...

» Malgré tous mes efforts pour vous faire entendre cette opération de l'amour, je ne sais, mes sœurs, comment je le pourrai, car il y a, ce semble, ici quelque contradiction. D'un côté, en effet, le Bien-Aimé fait clairement connaître à l'âme qu'il est avec elle ; et de l'autre, il l'appelle par un signe si certain qu'elle ne peut en douter, et par un son de voix si pénétrant qu'il lui est impossible de ne pas l'entendre. A mon avis, l'Époux, qui est alors dans la septième demeure, ne veut point encore adresser à l'âme des paroles distinctes, mais il suffit de cette voix mystérieuse pour que tout dans le château soit saisi de respect, et que rien n'ose remuer, ni les sens, ni l'imagination, ni les puissances... Cette voix du Bien-Aimé cause dans l'âme un tel transport, qu'elle se consume de désirs... Mais direz-vous peut-être... quel bonheur plus grand peut-elle souhaiter ? A cela je ne sais que répondre ; mais ce dont je suis assurée, c'est que cette peine pénètre jusque dans le fond de ses entrailles, et qu'il lui semble qu'on les lui arrache, lorsque le céleste Époux retire la flèche dont il l'a percée, tant est grand le sentiment de l'amour qu'elle lui porte (1). »

Saint Thomas parle de cette blessure d'amour dans plusieurs endroits de ses écrits : « J'ai été blessé de vos

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 2.

» flèches (*Ps.* XXXVII, 3). » *Vos flèches*, c'est-à-dire vos paroles pénétrantes, *sont fixées en moi*, jusqu'au fond de mes entrailles. « Vos flèches sont aiguës (*Ps.* » XLIV, 6). » Les armes de Jésus-Christ, ce sont ses paroles. On les compare à des flèches pour trois raisons : elles pénètrent de leurs pointes aiguës jusqu'au fond du cœur ; elles sont agiles et rapides ; elles portent très loin. C'est ainsi que la voix de Dieu pénètre et blesse le cœur et les entrailles (1).

249. D. De quelle comparaison se sert-on quelquefois pour expliquer la blessure d'amour ?

R. On se sert ordinairement de la comparaison du feu, qui symbolise les effets du divin amour. Le feu est, en effet, de tous les éléments le plus noble, le plus pur, le plus actif, le plus vivant, le plus subtil, le plus purifiant et le plus consumant : Dieu lui-même est assez souvent comparé au feu (2). D'après sainte Thérèse, la comparaison du feu est celle qui rend le mieux la blessure d'amour. « Ne serait-ce pas, dit-elle, une étincelle échappée de l'éternel brasier d'amour qui est mon Dieu, laquelle tombant dans l'âme, lui fait sentir l'ardeur de cet incendie, mais qui, n'étant pas capable de la consumer tout entière, la laisse dans cette peine si

(1) D. Th. in 3, dist. 27, a. 1, ad 4 : Amor dicitur acutus : acuti enim est dividendo ad intima rei devenire : et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens : et propter hoc dicitur, quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. — In Ps. XXXVII, 3. *Sagittæ tuæ*, id est percussio tua, *infixæ sunt mihi*, scilicet usque ad interiora. — In Ps. XLIV, 6 : *Sagittæ tuæ acutæ*. Arma Christi sunt sagittæ, quæ sunt verba Christi, quæ dicuntur sagittæ propter tria. Primo quia sagitta suo acumine usque ad cor penetrat... Item sagitta velociter movetur... Item sagitta ad remota attingit... Verba tua sunt sicut sagittæ quæ penetrant corda, etc.

(2) D. Th. in 2, dist. 6, a. 3, ad 2 : Inter alia corpora... ignis est subtilissimus, et plus habet de luce... Unde magis Deus, et boni Angeli secundum metaphoras ab igne sumptas describuntur.

agréable ? Je ne saurais, ce me semble, en donner une meilleure comparaison (1). »

Du reste, il faut le reconnaître, on ne trouve pas de termes pour faire entendre cette douleur délicieuse, et toute comparaison est impuissante en présence de cette merveille de la grâce divine (2).

250. D. Quels sont les effets de la blessure d'amour ?

R. Les effets de la blessure d'amour sur l'âme et sur le corps sont admirables. Sur l'âme, ce sont tous les effets que nous avons signalés dans les oraisons précédentes, et en particulier : un plus grand mépris du monde et des choses temporelles, un désir plus ardent des biens célestes, et surtout un amour insatiable des croix ; ce dernier vœu est pleinement satisfait, de telle sorte que l'âme peut alors dire avec l'épouse des Cantiques : « Mon Bien-Aimé est pour moi comme un bou- » quet de myrrhe (3). » Les effets de la blessure d'amour se font aussi sentir sur le corps ; bien que les sens ne soient pas suspendus, comme dans l'extase, on éprouve cependant les effets d'une action divine si véhémente qu'on ne peut remuer ni les pieds ni les mains ; on retombe épuisé sur soi-même, et c'est à peine si l'on

(1) *Le Château intérieur.* Sixième demeure. C. 2.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 18, n° 7 : Non potest satis exprimi nec extolli modus, quo Deus vulnerat animam, nec pœna inde procedens, qua laborans anima de seipsa non curat ; sed, ut dictum est, hæc pœna tam suavis est, quod nulla sit in hac vita delectatio, quæ magis satisfaciat ; vellet anima semper hac infirmitate mori : hæc pœna gaudio mixta velut animam extra se et quasi dementem tenet, non enim capere potest, quomodo hoc esse possit.

(3) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 9 : Primus effectus hujus orationis est maximus mundi contemptus et horror temporalium... N° 18 : Secundus effectus est vehemens æternorum desiderium... N° 21 : Tertius effectus est amor laborum propter Deum... N° 22 : Solet Dominus talis animæ votum exaudire, plenis aliquando manibus myrrham ei primam stillat, et pluribus viis labores et dolores affert... Bene potest tunc dicere illud sponsæ : *Fasciculus myrrhæ dilectus meus mihi.*

peut respirer et laisser échapper quelques soupirs (1).

Cette blessure d'amour peut suivre l'extase ; le plus souvent elle la précède (2). Il arrive aussi quelquefois que cette blessure d'amour laisse des traces miraculeuses sur le corps, comme les stigmates ou autres phénomènes apparents.

251. D. Cette blessure d'amour vient-elle toujours de Dieu ?

R. Si la blessure d'amour est revêtue des caractères que nous venons de mentionner, c'est évidemment l'œuvre de Dieu. Sainte Thérèse est formelle sur ce point : « Il n'y a point ici sujet de rechercher, dit-elle, si cela procède de la nature, de la mélancolie, ou d'un artifice du démon ou de l'imagination ; car cette opération de l'amour fait assez connaître qu'elle vient de cette immuable demeure où Dieu habite. D'ailleurs les effets qu'elle produit sont fort différents de ceux que produisent d'autres manières d'oraison, où la grandeur du plaisir qu'éprouvent les puissances peut nous causer quelque doute. Ici les puissances et les sens eux-mêmes demeurent libres ; ils considèrent avec étonnement ce qui se passe, mais ils ne troublent en rien l'application de l'âme à son divin Époux ; il sont, à mon avis, dans une égale impuissance d'augmenter ou de diminuer la délicieuse peine qu'elle souffre. Celui à qui Notre-Seigneur a fait cette grâce, n'aura pas de peine à comprendre ce que je dis. Qu'il remercie beaucoup le divin Maître d'une faveur qui est à l'abri de toute illusion. L'unique chose qu'il a à craindre, c'est de ne pas en témoigner assez de reconnaissance...

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 8 : Hic dolor suavis et deliciosus sic enim corpus disrumpit et debilitat, quod nec pedes, nec manus movere potest, sed aliquando stat, aliquando sedet... nec potest respirare, tantum exiguos voce quamvis sensu maximos gemitus edit.

(2) Phil. a SS. Trinitate. *Sum. theol. myst.* P. 3, t. 1, d. 2, a. 4 : Solent impetus hujusmodi ad extasim terminari.

» Pourquoi, continue sainte Thérèse, y a-t-il plus de sûreté en cet état que dans d'autres ? Pour les raisons suivantes, à mon avis. La première, parce que les peines dont le démon est l'auteur ne sont jamais agréables comme celle dont je viens de parler. Il peut bien y mêler quelque satisfaction qui paraît spirituelle ; mais joindre à la peine, et à une si grande peine, la tranquillité et le plaisir, cela surpasse son pouvoir, qui ne s'étend qu'à l'extérieur ; et ainsi les peines qui viennent de lui ne seront jamais douces et paisibles, mais inquiètes et pleines de trouble. La seconde raison est que cette tempête qui remplit l'âme de suavité, vient d'une région autre que celles où ce malheureux esprit peut exercer son empire. Enfin, la troisième raison est que l'âme retire de cette peine de grands avantages ; et entre autres, une résolution habituelle de souffrir pour Dieu, le désir des croix, une volonté plus déterminée de s'éloigner des contentements et des conversations du monde... Cette peine est d'ailleurs si manifeste, que l'illusion est impossible ; je veux dire qu'on ne peut croire l'éprouver quand on ne l'éprouve pas, ni en douter quand réellement on l'éprouve. Et si l'on avait là-dessus quelque doute, ce serait une marque qu'on n'aurait point ressenti ces véritables élans d'amour de Dieu dont je parle ; car ils se font sentir à l'âme avec non moins de force qu'une voix puissante se fait entendre à nos oreilles. De dire que ces élans d'amour procèdent de la mélancolie, il n'y a nulle apparence, car cette humeur forme toutes ses chimères dans l'imagination, tandis que ces élans naissent de l'intérieur de l'âme... Je connais une personne d'oraison qui appréhendait extrêmement d'être trompée, et qui cependant ne put jamais concevoir la moindre crainte sur la faveur dont je parle (1). »

252. D. Le démon peut-il produire les stigmates et

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 2.

les autres phénomènes apparents qui accompagnent quelquefois la blessure d'amour ?

R. Les stigmates et les autres phénomènes apparents dont il est ici question, ne dépassent pas la puissance du démon, qui peut agir sur nos sens, soit à l'extérieur par l'emploi d'une chose sensible, soit à l'intérieur en excitant une perturbation physique (1). Les démons ne peuvent pas, il est vrai, par un seul acte de volonté, faire passer une matière d'une forme à une autre, mais ils peuvent employer les agents physiques qui existent dans les premiers éléments des choses, et faire toutes les transmutations des êtres matériels qui ne dépassent pas les forces de la nature (2). Or, la stigmatisation et d'autres phénomènes semblables n'exigent point un pouvoir plus grand ; il suffit d'agir sur des êtres matériels dans les limites des causes physiques. Avec la permission de Dieu, ces effets purement extérieurs de la blessure d'amour ne sont donc pas impossibles aux démons. C'est pourquoi il faut examiner attentivement les dispositions intérieures des personnes qui portent sur elles ces phénomènes mystiques, et les exercer à la pratique des vertus humbles et cachées : l'intervention diabolique n'est pas un fait inouï et les exemples de supercherie se rencontrent encore quelquefois.

(1) Silv. Prier. *De Strigim.* L. 1, c. 14, punct. 6 : Sua naturali virtute angelus cum bonus, tum etiam malus, hominum sensus immutare potest : quippe qui sensui exterius sensibile aliquod potest opponere, vel a natura, vel a se formatum et exstructum, sicut dum corpora assumunt : item potest interius spiritus et humores commovere.

(2) D. Th. 2. 2. q. 114, a. 4, ad 2 : Materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam ; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit 3, de Trin., c. 8. Et ideo dicendum est quod omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum.

253. D. Qu'est-ce qu'on entend par les fiançailles spirituelles ?

R. Ce sont des ravissements d'un ordre très élevé qui préparent l'âme à contracter alliance avec Dieu. « Le divin Maître, dit sainte Thérèse, qui connaît notre faiblesse, se sert de ce moyen et de plusieurs autres pour fortifier cette âme, afin qu'elle ait le courage de s'unir à un Souverain tel que lui, et de le prendre pour Époux. Vous rirez peut-être de m'entendre ici parler de courage, et il vous semblera qu'il n'est nullement nécessaire à cette âme, attendu qu'il n'y a point de femme, de si basse condition qu'elle soit, qui n'en ait assez pour épouser un roi. Cela est vrai à l'égard des princes de la terre, mais non à l'égard de ce Roi du ciel. Il y a tant de disproportion entre sa grandeur infinie et notre extrême bassesse, qu'il faut, pour surmonter l'effroi qu'on éprouve, plus de courage que vous ne pensez ; et qu'il nous serait impossible de l'avoir, si lui-même ne nous le donnait. Aussi, que fait-il pour conclure ce céleste mariage? Il met l'âme dans des ravissements qui la dégagent des sens, parce qu'elle ne pourrait, en leur demeurant unie, se voir si proche de cette suprême Majesté sans entrer dans une frayeur qui lui coûterait peut-être la vie (1). »

Les fiançailles spirituelles sont donc des ravissements plus sublimes et plus nombreux qui disposent très efficacement à l'union parfaite et consommée, c'est-à-dire au mariage spirituel. Ces ravissements sont quelquefois accompagnés de visions intellectuelles ou imaginaires, et même de signes symboliques extérieurs, comme d'un anneau au doigt ; mais ces visions et ces signes ne sont pas à proprement parler les fiançailles spirituelles, ce sont simplement des témoignages et des gages précieux

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 4.

de la promesse. Toute la beauté de la fille du Roi est à l'intérieur. A la voix du céleste Époux, l'heureuse fiancée se présente revêtue d'une pureté sans tache ; elle a pour joyaux, les dons magnifiques du Saint-Esprit ; pour parfums, les saintes oraisons ; pour ornements, l'éclat de toutes les vertus. Le Bien-aimé l'appelle déjà sa sœur et son épouse (1).

254. D. Qu'est-ce qu'on entend par la purification d'amour ?

R. C'est, d'après sainte Thérèse, une peine délicieuse où l'âme achève de se purifier avant de consommer son union avec Dieu par un mariage spirituel. Cette peine délicieuse est une véritable *blessure d'amour* et en a tous les caractères et tous les effets (II, 248-251) ; cependant on remarque parfois quelque chose de plus véhément et de plus intense dans la purification d'amour. Nous laisserons sainte Thérèse expliquer d'après sa propre expérience cette dernière étape des purifications passives.

« Ces grands désirs de voir Dieu, dit-elle, ces larmes, ces soupirs, ces impétueux transports dont nous avons parlé, procédant de l'amour, causent à l'âme une vive souffrance ; mais tout cela n'est que comme un feu mêlé de fumée qui, n'étant pas encore bien allumé, peut se souffrir en quelque sorte, et ainsi n'est presque rien en comparaison de cet autre feu dont j'ai à parler. Ici, l'âme

(1) D. Th. *In Cant. Cant.* C. 4. *Veni de Libano, sponsa mea.* Vocat ergo Sponsus sponsam suam candidatam baptismo, et dealbatam nitore omnium virtutum, fragrantem studio sanctarum orationum. Vocat eam ut veniat, id est, ut virtutibus proficiat ; non enim solum vocat Deus animam quando eam a vinculis corporis exutam ad cœlestia præmia ducit ; sed etiam cum per internam inspirationem ut in virtutibus proficiat, hortatur : quot enim virtutibus sancti proficiunt, quasi tot passibus ad ipsum tendunt. — *Hortus conclusus soror mea sponsa.* Sororem et sponsam suam... dicit, quoniam ex ancilla sororem sibi esse constituit, et dote Spiritus sancti pignoratam sponsam sibi efficit.

se trouve embrasée d'un tel amour, que très souvent à la moindre pensée, à la moindre parole qui lui rappelle que la mort peut tarder encore à l'unir à son divin Époux, soudain, sans qu'elle sache ni d'où ni comment, elle se sent frappée par une flèche de feu. Je ne dis pas que ce soit une flèche ; mais, quoi que ce puisse être, on voit clairement que ce n'est pas une chose qui procède de notre nature ; je ne dis pas non plus que ce soit un coup de foudre, car la blessure qu'on reçoit est plus pénétrante encore. Et cette blessure, à mon avis, n'est point faite à l'endroit où nous ressentons les douleurs ordinaires, mais au plus profond et au plus intime de l'âme, dans cet endroit où ce rayon de feu, en un instant, réduit en poudre tout ce qu'il rencontre de notre terrestre nature. Tant que l'âme est en cet état, il lui est impossible de penser à rien de ce qui tient à son être ; dès le premier instant, ses puissances sont suspendues à l'égard de toutes les choses de ce monde, et elles ne conservent d'activité que pour augmenter son martyre, en augmentant son amour pour Celui dont elle ne peut souffrir d'être plus longtemps séparée.

» Gardez-vous de croire, mes sœurs, que j'exagère en parlant de la sorte. Je suis très assurée, au contraire, que je n'en dis pas assez, parce que les termes manquent pour peindre un tel martyre. C'est, je le répète, un ravissement des sens et des puissances à l'égard de tout ce qui ne contribue point à faire sentir cette peine. Car l'entendement voit à une très vive lumière avec quelle raison l'âme s'afflige d'être absente de son Dieu : et Notre-Seigneur augmente encore sa peine par une claire et vive connaissance qu'il lui donne de ses amabilités souveraines et de ses perfections infinies. Par cette vue, la peine croît jusqu'à un tel degré d'intensité, que malgré soi l'on jette de grands cris... J'ai vu une personne réduite à cette extrémité, et je croyais qu'elle allait mourir. Il n'y aurait eu rien d'étonnant, car la vie est réelle-

ment alors en grand danger. Ainsi, quoique cette extase de douleur et d'amour dure peu, les os du corps en demeurent déboîtés. Le pouls est aussi faible que si l'on était sur le point de rendre l'âme à Dieu, parce que la chaleur naturelle manque et s'éteint. L'âme, au contraire, se sent tellement embrasée par le feu de son amour, qu'avec le moindre degré d'ardeur de plus, elle briserait sa chaîne selon ses désirs, et se verrait dans les bras de Dieu...

« Vous me direz peut-être qu'il y a de l'imperfection dans ce grand désir de voir Dieu, que cette âme qui lui est soumise devrait se conformer à sa volonté qui la retient encore dans cet exil. Je réponds qu'auparavant elle pouvait le faire, et que cette considération l'aidait à supporter la vie. Mais sous l'empire de cette peine, cela n'est plus en son pouvoir, parce qu'elle n'est plus maîtresse de sa raison, et qu'elle ne peut penser qu'aux motifs qu'elle a de s'affliger. Étant absente de son souverain Bien, comment pourrait-elle désirer de vivre? Elle se sent dans une solitude si extraordinaire, que ni toutes les créatures d'ici-bas, ni même tous les habitants du ciel ne lui pourraient être de quelque compagnie, si Celui qu'elle aime n'y était pas. Loin de trouver quelque allègement en ce monde, au contraire tout la crucifie. Elle est comme une personne suspendue en l'air qui ne peut poser le pied sur la terre, ni s'élever vers le ciel... O mon adorable Maître, à quelle extrémité vous réduisez vos amants ! Que c'est peu néanmoins en comparaison de ce que vous leur donnez ensuite (1) ! »

255. D. En quoi consiste la purification d'amour d'après saint Jean de la Croix ?

R. Saint Jean de la Croix parle de la purification d'amour dans le même sens que sainte Thérèse. « Outre

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 11.

plusieurs sortes de visites, dit-il, que Dieu fait à l'âme pour la perfectionner en son amour, il excite ordinairement certaines touches secrètes, qui, comme des flèches de feu, la blessent, la transpercent et la laissent en proie au feu d'amour : c'est ce qu'on appelle, à proprement parler, les blessures ou plaies d'amour. L'âme en est tellement embrasée, qu'elle semble sortir d'elle-même et passer à un être tout nouveau, comme un phénix qui se consume et renaît de ses cendres... La véhémence de l'amour a tellement épuisé et vidé l'âme de toutes choses, qu'elle ne connaît plus que l'amour divin. Cependant ce changement fait beaucoup de peine à l'âme et la jette dans de grandes perplexités, à cause de l'extrême désir qu'elle a de voir Dieu. La rigueur de l'amour envers elle lui paraît intolérable, non à cause des blessures qu'il lui fait, puisqu'elles lui sont agréables, mais à cause des langueurs où il la laisse, sans lui ravir cette vie mortelle... Voici de quelle manière cette vive douleur se forme en son cœur. Lorsque Dieu blesse l'âme des traits enflammés de son amour, l'affection de la volonté s'élève incontinent et avec transport à la possession du Bien-Aimé dont elle a senti le mouvement : mais tout aussitôt, elle déplore son absence et s'abandonne au regret de ne pouvoir le posséder ici-bas, comme elle le désire, ce qui lui arrache des soupirs et des gémissements. Ces visites, en effet, ne sont pas semblables à celles où Dieu réjouit l'âme, et la rassasie de plaisirs tranquilles et continuels. Dieu visite alors, à dessein de blesser plutôt que de guérir, d'affliger plutôt que de satisfaire : il veut augmenter la connaissance, le désir et la douleur. Ces nouvelles plaies d'amour sont tellement savoureuses et désirables pour l'âme, qu'elle voudrait mourir mille fois sous les coups de ces traits, s'il était possible, pour obtenir la jouissance de son Dieu (1). »

(1) *Explication du cantique spirituel.* Strophe 1.

« La troisième souffrance de l'amour, dit ailleurs saint Jean de la Croix, est semblable à la mort. L'âme vit en mourant, jusqu'à ce que toute percée des traits de l'amour, elle soit transformée en amour pour ne vivre que d'amour. Cette mort d'amour arrive à l'âme par le moyen d'une connaissance de Dieu très élevée, qui est le *je ne sais quoi*, que les créatures ne disent qu'en bégayant. Ce mouvement qui touche si fort la volonté n'est ni long ni continuel, sans quoi l'âme serait bientôt séparée de son corps. Ainsi la grandeur de son amour la fait mourir tous les jours davantage, et comme elle vit toujours, elle meurt de ne pouvoir mourir... Ce *je ne sais quoi* est une chose qu'on ne connaît pas, et qui reste tout entière à dire ; c'est une trace sublime du passage de Dieu, qui se découvre à l'âme, et qui reste à poursuivre ; c'est une connaissance de Dieu si élevée, qu'elle est absolument ineffable... L'âme en sait assez pour être blessée d'amour et pour en mourir (1). »

Telles sont les délicieuses et cruelles blessures qui achèvent de purifier l'âme, et la préparent à l'union parfaite et consommée du mariage spirituel.

(1) *Explication du cantique spirituel.* Strophe 7.

CHAPITRE IV

De l'union parfaite et consommée.

Ce qu'on entend par l'union parfaite et consommée, SEPTIÈME DEMEURE *du* CHATEAU INTÉRIEUR, 256 : *pourquoi cette union est appelée mariage spirituel*, 257. — *Différence entre l'union extatique des fiançailles et le mariage spirituel*, 258. — *Le mariage spirituel* ratifié *sur la terre, ne sera* consommé *que dans le ciel*, 259 ; *dans quel sens c'est une union stable et permanente*, 260. — *La très sainte Trinité visite l'épouse, le Verbe devient l'Epoux*, 261 ; *l'apparition du divin Epoux, d'après sainte Thérèse*, 262. — *Dans cette union Dieu habite le centre le plus profond de l'âme*, 263. — *Dispositions à l'union parfaite et consommée*, 264. — *Les effets du mariage spirituel*, 265 ; *signes ou effets, d'après sainte Thérèse*, 266 ; *extases très rares*, 267. — *Comment et dans quelle mesure l'union parfaite et consommée délivre du trouble des passions*, 268, *des péchés véniels*, 269, *de la crainte par rapport au salut*, 270. — *L'épouse du Verbe doit se montrer fidèle*, 271.

256. D. Qu'est-ce qu'on entend par l'union parfaite et consommée ?

R. L'union parfaite et consommée, qu'on appelle aussi union divine de transformation ou mariage spirituel, consiste dans l'union fruitive la plus intime qu'on puisse imaginer de l'âme avec Dieu sur la terre. L'amour porte à l'union, non seulement par l'affection, mais dans la réalité; c'est pourquoi l'âme, éprise des saintes ardeurs de l'amour divin, a besoin d'être transformée en son divin Époux : elle veut le posséder et le sentir uni et présent (1). Si Dieu daigne satisfaire ces brûlants désirs, l'intelligence et la volonté s'unissent à Dieu par une contemplation très élevée et par un

(1) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 2, c. ; Amor... non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere.

amour plein de jouissance. Toutefois, il faut le reconnaître, la véritable consommation de ce mariage spirituel n'aura lieu que dans le ciel.

257. D. Est-ce avec quelque fondement que les auteurs mystiques comparent l'union parfaite et consommée à un mariage spirituel ?

R. Cette comparaison est fondée sur la sainte Écriture et sur la tradition des saints Pères (1).

« L'amour de Dieu pour l'âme et l'amour de l'âme pour Dieu, d'après la pensée de saint Thomas, surpasse l'amour réciproque de l'époux et de l'épouse, autant que la réalité surpasse le signe qui la représente. « Car c'est un grand sacrement, » et moi je dis, c'est un grand sacrement entre Dieu et l'âme. C'est une chose évidente. Le mariage procure trois biens : la foi, l'indissolubilité et la postérité : dans le mariage spirituel, la foi est plus inviolable, l'indissolubilité plus grande, et la postérité plus utile. La foi de Dieu pour l'âme est plus inviolable. On lit dans Osée, C. II : « Je vous uni- » rai à moi dans la foi ; » et dans le livre des Cantiques, C. II. « Mon Bien-Aimé est à moi, et moi à lui. » Dieu est plus fidèle que l'époux le plus fidèle... Mais vous objecterez, l'âme n'est pas la seule épouse d'un seul, puisqu'il est écrit : « Vous aimerez les âmes » comme s'il n'y en avait qu'une seule, bien qu'elles soient plusieurs. N'est-il pas aussi écrit aux Actes des Apôtres, C. IV : « La » multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une » âme. » L'époux n'aime-t-il pas uniquement son épouse, parce qu'il aime en elle différentes choses qui lui plaisent. C'est ainsi que Dieu t'aime, ô mon âme ! tout entier, il t'aime tout entière ; il ne t'aime pas moins, parce qu'il en aime d'autres avec toi... — L'indissolubilité

(1) *Cant. Cant.* — *Matth.* XXV, 10. — II. *Cor.* XI, 2. — Nous renonçons à citer les saints Pères : il faudrait les nommer presque tous depuis saint Irénée.

est aussi plus grande. L'époux et l'épouse selon la nature sont inséparables, pendant qu'ils vivent, mais la mort viendra les séparer. Entre toi et Dieu, ô mon âme, le mariage qui a été commencé au baptême, ratifié par une sainte vie, consommé dans le ciel, ce mariage, dis-je, ne peut être rompu par la mort. « Qui nous séparera » de la charité de Jésus-Christ ? » dit l'Apôtre (*Rom.* VIII). Ce qui suit convient admirablement à l'âme qui jouit de l'union parfaite et consommée. « Je suis sûr que » ni la mort, ni la vie, etc., ne pourront me séparer de » la charité qui est en Jésus-Christ. » — La postérité est ici plus utile et plus nombreuse, je veux parler des bonnes œuvres. Dieu féconde l'âme par la grâce. La postérité vient de deux êtres qui sont unis : la postérité des bonnes œuvres ne vient pas de la grâce seule, ni du libre arbitre seul ; mais elle découle du libre arbitre ou de la bonne volonté, principe matériel et incomplet, et de la grâce divine, principe complet et formel, et par conséquent principal. Cette utile postérité ne donne pas la mort à sa mère, mais elle lui procure la vie éternelle : s'il y a quelquefois de la douleur, elle se change en joie et en gloire (1). »

(1) D. Th. *Opusc.* LXI. C. 13 (éd. rom.). Tantum res significata præcellit signum, tantum amor et unitas Dei ad animam, amorem sponsi ad sponsam, animæ ad Deum, sponsæ ad sponsum. *Sacramentum enim magnum est : ego autem dico*... inter Deum et animam. Vide hoc evidenter. Tria sunt bona matrimonii : fides... inseparabilitas... proles... Sed in hoc conjugio fides inviolabilior, inseparabilitas major, proles utilior. Fides inviolabilior Dei ad animam. *Ose.* II. *Sponsabo te mihi in fide. Cant.* II. *Dilectus meus mihi, et ego illi.* Quinimo fidelior est sponso omni qui fidelis est... Sed objicies : Non sola solius, unica unici, cum scriptum sit *qui amas animas* quasi unam, sed plures. Sed scriptum est, *Act.* IV. *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* Numquid propterea sponsus non unam sponsam amat, si in ipsa caput et manus et pedes et cætera membra diligat ?... Sic miro modo Deus te, ô anima mea, diligit, totus totam, ut non minus diligat te diligens tecum et aliam... — Item, inseparabilitas major. Illi enim duo unum carnaliter effecti inseparabiliter dicuntur, quia dum vivunt, nequeunt separari, sed et necessario separantur, quia necessario

Cette citation montre dans quel esprit les Saints ont interprété la sublime réalité du mariage spirituel de l'âme avec Dieu.

258. D. Quelle différence y a-t-il entre l'union des fiançailles et l'union du mariage spirituel ?

R. Nous l'avons vu dans la réponse précédente, il y a trois grands biens dans le mariage spirituel : la fidélité, l'indissolubilité, et le fruit des bonnes œuvres. D'après sainte Thérèse, l'union des fiançailles diffère de l'union du mariage spirituel sur ces trois points : « Malgré sa Majesté infinie, dit-elle, Dieu daigne s'unir de telle sorte à une faible créature, qu'à l'exemple de ceux que le sacrement de mariage unit d'un lien indissoluble, il ne veut plus se séparer d'elle. Les simples fiançailles ne jouissent pas de ce privilège ; l'union qu'elles forment entre l'âme et Dieu n'est point permanente. Cette faveur du divin Maître passe en très peu de temps, et l'âme se trouve ensuite sans cette heureuse compagnie, je veux dire qu'elle n'en a plus le sentiment ; tandis que dans le mariage spirituel, demeurant toujours avec Dieu, dans ce centre dont j'ai parlé, elle n'est jamais privée de sa compagnie. L'union des fiançailles spirituelles peut se comparer à celles de deux flambeaux tellement rapprochés qu'ils ne donnent

moriuntur... Verum inter te, ô anima mea, et Deum matrimonium, quod in baptismo initiatum, in bona vita ratum, in patria fuerit consummatum, post illius unius primum consortium impossibile est divortium. Verumtamen et modo dic cum Apostolo : *Rom.* VIII. *Quis nos separabit a caritate Christi ?...* Cæterum quod conjungitur, et rapto et unito congruit : *Certus sum quod neque mors, neque vita... poterunt nos separare a caritate quæ est in Christo Jesu.* — Item : Proles utilior et multiplicior, bonorum scilicet operum. Fecundat enim sponsus sponsam, Deus animam per gratiam. Progrediturque proles ab ambolus unitis... Sic et proles operum non a gratia sola, nec a libero arbitrio solo, sed a libero arbitrio vel voluntate ut a principio materiali et incompleto, a gratia vel a Deo ut a completo vel formali, et ideo principali... Hæc utilis proles quæ matrem non perimit, sed et vitam æternam acquirit :... si prius forte filius laboris, postmodum filius gaudii et honoris.

qu'une seule lumière, mais qui peuvent être séparés l'un de l'autre... L'union du mariage spirituel est plus intime : c'est comme l'eau qui, tombant du ciel dans une rivière ou une fontaine, s'y confond tellement, qu'on ne peut plus séparer une eau de l'autre... Peut-être saint Paul, par ces paroles : *Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui,* entendait-il parler de cet admirable mariage qui unit inséparablement l'âme à son Dieu... L'âme comprend mieux encore... par les effets, qu'elle ne vit plus qu'en son céleste Époux. (1) »

Le mariage spirituel surpasse donc l'union des fiançailles en intensité, en durée, et en fruits de sainteté et de suavité.

259. D. N'y a-t-il pas quelque exagération à dire que le mariage spirituel est une union parfaite et consommée de l'âme avec Dieu ?

R. Les auteurs mystiques se servent quelquefois de termes dont l'application n'est pas rigoureuse, mais qui cependant sont les seuls capables de rendre leurs pensées. Ils appellent union parfaite et consommée le phénomène mystique dont il est ici question, parce qu'ils y trouvent les caractères les plus sublimes et les privilèges les plus extraordinaires de l'union divine sur la terre. Ils reconnaissent que cette union, quelque intime qu'elle soit, a besoin pour arriver à sa dernière perfection d'être cimentée et parachevée dans le ciel. Le mariage spirituel, disent-ils, *ratifié* par une sainte vie, ne sera *consommé* que dans la patrie céleste : *in bona vita ratum, in patria consummatum* (II,257). L'âme ne sera entièrement unie à Dieu que par la lumière de gloire : alors elle verra, elle aimera, elle possédera Dieu pour l'éternité ; sur la terre, l'union divine ne peut être ni

(1) *Le Château intérieur*. Septième demeure. C. 2.

aussi parfaite, ni aussi indissoluble. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les auteurs mystiques (1).

260. D. Dans quel sens peut-on dire que le mariage spirituel est une union stable et permanente ?

R. Cela ne doit pas s'entendre dans un sens strict, car la contemplation est un acte et non une habitude (I, 279. II, 17). Voici, d'après sainte Thérèse, dans quel sens le mariage spirituel est une union stable et permanente. « Il faut remarquer, dit-elle, que cette vue habituelle de la présence des trois Personnes n'est point aussi entière, ou pour mieux dire aussi claire, qu'au moment où pour la première fois la très sainte Trinité se montre à l'âme, ou qu'elle daigne ensuite lui renouveler cette faveur. Car, si cela était, l'âme ne pourrait ni s'occuper d'autre chose, ni même vivre parmi les humains. Mais bien que cette vue de la très sainte Trinité ne conserve pas un si haut degré de clarté, l'âme, toutes les fois qu'elle y pense, se trouve avec cette divine compagnie. On peut dire qu'il en est en quelque sorte de l'âme comme d'une personne qui, se trouvant avec d'autres dans un appartement très clair, cesserait tout à coup de les voir si l'on fermait les fenêtres, sans néanmoins cesser d'être certaine de leur présence. Mais il dépend de cette personne de les revoir en rouvrant les fenêtres, tandis que l'âme n'a pas un semblable pouvoir... Il faut pour cela que Notre-Seigneur ouvre la fenêtre de son entendement, et il ne le fait que quand il veut ; c'est lui faire une assez grande grâce que de ne jamais s'éloigner d'elle, et de

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 5, n° 2: Præsupponendum ex doctrina D. Th. quod in via non est perfectum matrimonium spirituale, sed tantum consummatur in patria, ubi anima Deo penitus indissolubili nexu conjungitur, cum tamen hic unio qualiscumque dissolvi possit. Et etiam quia solum in patria communicantur perfecte animæ dotes, quæ sunt visio, dilectio et fruitio. Et in hoc sensu sunt intelligendi mystici doctores quando loquuntur de matrimonio spirituali.

vouloir bien qu'elle en soit assurée (1). » — « Ne pensez pas, mes sœurs, ajoute sainte Thérèse, que les âmes unies à Dieu par ce lien du mariage spirituel, ressentent toujours dans ce haut degré les effets d'une faveur si sublime. Ce n'est que le plus ordinairement. Notre-Seigneur les laisse quelquefois dans leur état naturel (2). »

De l'union de l'intelligence et de la volonté avec Dieu, dans l'acte contemplatif le plus élevé, dérive donc une certaine union stable et permanente ; l'âme saturée de lumière et d'amour est sans cesse atttirée vers le bien infini qu'elle a possédé dans l'union fruitive, bien qu'elle désire ardemment posséder encore ; mais, en réalité, ce n'est pas un acte unique et continuel : ce n'est pas non plus une habitude proprement dite, puisque la contemplation est un acte : c'est uniquement une grande facilité. La doctrine de saint Thomas est formelle sur ce point (II, 17). Si l'expérience paraît quelquefois contraire à cette doctrine, il ne faut pas se laisser impressionner par les apparences, mais se soumettre au jugement de la raison et de la foi : nous ne jouirons qu'au ciel d'une union stable et permanente (3).

(1) *Le Château intérieur*. Septième demeure. C. 1.

(2) *Ibid*. C. 4.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 7, nº 10 : Juxta formam loquendi D. Th. 1. 2. q. 3, a. 2, ad 4 : anima etiam cessationem somni vel occupationis alicujus naturalis ordinat ad contemplationem, etiamsi actu non contempletur, quia habet in promptu, unde potest operari ; ex hoc videtur ei esse operatio continua, sed revera nullo modo est continua, sed intercisa... Non mirum, si animæ unitæ Deo per contemplationem, licet habeant frequentes et repetitos actus in variis gradibus contemplationis, et unum saltem principalem, quasi continua videtur eorum unio, nam multi illi actus, quia in unum tandem postremo tendunt centrum, unicus videtur. Et in summo gradu contemplationis, quando unico jam actu Deum contemplatur, unus ab eis reputatur et perpetuus, quod ita non est, nam continuari nullo modo dicitur, quod revera unicum non est et continuum... — Nº 11 : Multæ sunt auctoritates

261. D. Comment s'accomplit le mariage spirituel de l'âme avec Dieu ?

R. « Lorsque Notre-Seigneur, dit sainte Thérèse, veut accorder à une âme la grâce de ce mariage divin, il la fait d'abord entrer dans sa propre demeure, et contracte avec elle une union plus étroite que par le passé. Sans doute il s'était uni cette âme, soit dans les ravissements, soit dans l'oraison d'union dont j'ai parlé ; mais alors il semblait à cette âme que la partie supérieure d'elle-même était seule appelée à entrer dans son centre avec cette force qui l'y appelle maintenant dans la septième demeure. Au reste, il importe peu de savoir de quelle manière cela se fait. Il suffit de dire que, soit dans l'oraison d'union, soit dans les ravissements, Notre-Seigneur unit l'âme à lui, mais en la rendant aveugle et muette comme saint Paul au moment de sa conversion ; il la prive tellement de sentiment, qu'elle ne peut comprendre ni quelle est la faveur dont elle jouit, ni comment elle en jouit, parce que l'extrême plaisir qu'elle goûte de se voir si près de Dieu, suspend toutes ses puissances. Ici Dieu agit différemment : dans sa bonté, faisant comme tomber les écailles qui couvrent les yeux de l'âme, il veut que, par une voie à la vérité tout extraordinaire, elle découvre et comprenne quelque chose de la grâce dont il daigne l'honorer. L'ayant donc introduite dans sa propre demeure, il lui accorde une vision intellectuelle des plus hautes : par une certaine manière de représentation de la vérité, les trois Personnes de la très sainte Trinité se montrent à elle, avec un rayonnement de flammes qui, comme une nuée très éclatante, vont d'abord à la partie la plus spirituelle de

doctorum mysticorum quæ videntur affirmare dari contemplationem continuam et perpetuam ; cum eadem sit mysticorum et doctorum scholasticorum doctrina.... hi ad limam revocandi, qui obscurius vel improprie loquuntur ; propterea jungenda etiam est librorum mysticorum lectio cum scholastica.

l'âme; à la faveur d'une connaissance admirable qui lui est alors donnée, elle voit ces trois Personnes distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité qu'elles ne sont toutes trois qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse, et un seul Dieu ; en sorte que, ce que nous ne connaissons en ce monde que par la foi, l'âme, à cette lumière, l'entend, nous pouvons le dire, par la vue, sans néanmoins qu'elle voie rien ni des yeux corporels, ni même de ses yeux intérieurs, parce que cette vision n'est pas de celles qu'on nomme imaginaires. Là, les trois adorables Personnes se communiquent à l'âme, lui parlent, et lui donnent l'intelligence de ces paroles de Notre-Seigneur dans l'Évangile. « Si » quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements, » et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous » ferons en lui notre demeure (1). »

Telle est cette chaste alliance : ce n'est point seulement un sentiment plus profond de la présence habituelle de Dieu dans l'âme ; c'est, on peut le dire, une participation nouvelle de la vie divine. Dans cette union parfaite du mariage spirituel, nous trouvons manifestement une de ces circonstances extraordinaires, où Dieu *visite* l'âme d'une présence spéciale et suréminente (2) : c'est une véritable mission divine invisible (1,277). Dieu vient et habite au centre de l'âme, et le

(1) *Le Château intérieur.* Septième demeure. C. 1.

(2) D. Th. 1 p. q. 43, a. 6, ad 2 : Dicendum quod etiam secundum profectum virtutis ad augmentum gratiæ fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, 4 de Trin... quod *tunc unicuique mittitur Filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis.* Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ : ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

sentiment de cette présence surpasse toute expression.

Chose merveilleuse, ce mariage spirituel est comme l'extension et la consommation de l'union du Verbe avec la nature humaine. De même qu'il convenait que l'Incarnation s'accomplît dans la personne du Verbe, de même aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ est spécialement choisi pour devenir l'Époux des âmes. Ce choix de Jésus-Christ est fondé sur deux raisons principales. Premièrement, c'est une union assortie, car le Verbe est le divin exemplaire de toute la création, et principalement de l'homme. En second lieu, comme c'est par Jésus-Christ que nous sommes devenus enfants de Dieu et cohéritiers des biens célestes, il semble que ce doit être aussi en Jésus-Christ que nous devons recevoir les prémices de ces biens (1). C'est donc avec le Verbe divin que l'âme contracte l'ineffable union du mariage spirituel ; ordinairement, c'est avec la sainte Humanité de Notre-Seigneur, soit par une vision imaginaire, soit par une vision intellectuelle.

262. D. Comment sainte Thérèse explique-t-elle cette union de l'âme avec le Verbe incarné ?

R. « La première fois que Notre-Seigneur fait une grâce si élevée, dit-elle, c'est dans une de ces visions qu'on appelle imaginaires qu'il veut se montrer à l'âme, lui apparaissant dans sa très sainte Humanité,

(1) D. Th. 3 p. q. 3, a. 8, c.: Ex parte unionis : convenienter ea quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam ; quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt... Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo quod Verbum est conceptus æternæ Sapientiæ, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur... Ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis, eorum scilicet qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. 8, 17 : *Si filii, et hæredes.* Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem.

afin qu'elle ne puisse douter de la faveur souveraine dont il l'honore. Il se montre peut-être à d'autres personnes sous une autre forme; mais il apparut ainsi à celle dont j'ai parlé (elle-même). Ce fut au moment où elle venait de communier que Notre-Seigneur se fit voir à elle; il avait cette splendeur, cette beauté, cette majesté qui éclataient en lui après sa résurrection. Il lui dit « qu'il était temps qu'elle ne pensât plus qu'à ce qui le » regardait, et qu'il prendrait soin d'elle. » Il ajouta d'autres paroles qu'il est plus facile au cœur de sentir qu'à la langue d'exprimer...

» Dans les autres grâces, les sens et les puissances étaient comme les portes par lesquelles l'âme entrait dans ces demeures, et il en a été ainsi dans cette apparition où Notre-Seigneur s'est montré à elle dans sa très sainte Humanité. Mais dans l'accomplissement de ce mariage spirituel, le divin Maître procède d'une manière fort différente: il apparaît dans le centre de l'âme, non par une vision imaginaire, mais par une vision intellectuelle, plus délicate encore que les précédentes, et de la même manière que, sans entrer par la porte, il apparut aux apôtres lorsqu'il leur adressa ces paroles : *La paix soit avec vous* (1). »

263. D. Qu'est-ce que le centre de l'âme où Dieu habite dans cette union parfaite et consommée ?

R. Sainte Thérèse appelle ce centre « le centre le plus » intérieur de l'âme (2). » — « Ce centre le plus profond de l'âme, dit saint Jean de la Croix, donne à entendre qu'il y en a d'autres moins profonds. Il faut remarquer que l'âme, en tant qu'esprit, n'a ni haut ni bas, et qu'elle n'est ni plus ni moins profonde en son essence, à la manière des corps susceptibles d'augmentation ou de dimi-

(1) *Le Château intérieur*. Septième demeure. C. 2.
(2) *Ibid.*

nution... Nous appelons donc ici le centre le plus profond de l'âme les dernières limites que peuvent atteindre sa nature, sa vertu, la force de son opération et de son mouvement, sans pouvoir passer au delà. C'est ainsi que le dernier terme où la pierre peut arriver par sa propriété naturelle est son centre. La pierre peut demeurer en plusieurs profondeurs, sans descendre jusqu'à la dernière, et on lui attribue des centres plus profonds les uns que les autres, jusqu'au milieu même de la terre, parce qu'elle a la force de descendre toujours et d'arriver jusque-là, si l'on fait disparaître les obstacles qu'elle rencontre devant elle. Mais quand elle y sera parvenue et qu'il ne lui restera plus de force propre pour se mouvoir, nous dirons qu'elle est au centre le plus profond. Or, Dieu est le centre de l'âme. Quand donc l'âme sera parvenue en Dieu selon tout son être et selon toute la force de ses opérations, elle sera arrivée au centre le plus profond qu'elle puisse atteindre en Dieu. Mais si elle n'est pas encore montée jusqu'à ce haut degré de perfection, bien qu'elle soit en Dieu, qui est son centre..., elle n'est pas dans son centre le plus profond, puisqu'elle peut aller plus loin. Il faut qu'elle passe, pour y entrer, par plusieurs degrés d'amour... Lorsque le dernier degré est dans sa consommation, l'âme est dans son centre le plus profond de tous, c'est-à-dire qu'elle est toute pénétrée des lumières de Dieu, tout embrasée des flammes de son amour, et en quelque manière, semblable à lui (1). »

264. D. Dans quelles dispositions faut-il être pour contracter le mariage spirituel ?

R. Dans les alliances humaines l'épouse apporte une dot : il en est ainsi dans le mariage spirituel. C'est par ce moyen que l'âme se rend agréable à son divin Époux.

(1) *La vive flamme d'amour*. Stroph I, vers. 3.

Cette dot, il est vrai, ne sera complète et consolidée que dans le ciel, néanmoins dès ici-bas l'épouse doit se présenter devant son Bien-Aimé ornée et enrichie de façon à lui être agréable (1). Pour entrer dans la maison du Roi du ciel et contracter alliance avec lui, il faut que l'âme soit noble par sa naissance spirituelle, belle par l'éclat de ses vertus, ornée de sagesse et de charité, affable, dévouée, fidèle, ardente et généreuse dans son amour, zélée et féconde dans ses œuvres, prudente et circonspecte dans ses démarches, forte et inébranlable dans les sacrifices. Heureuse l'âme qui mérite par ces rares qualités les faveurs du céleste Époux (2).

265. D. Quels sont les effets de l'union parfaite et consommée ?

R. Ce sont tous les trésors de grâce que nous avons rapportés dans les oraisons précédentes, mais à un degré tellement supérieur qu'il est impossible d'imaginer quelque chose de plus sublime. « Bienheureux, » Seigneur, ceux qui habitent dans votre maison. » Cette maison, d'après la pensée de saint Thomas, c'est l'éternelle béatitude, c'est aussi la béatitude commencée du mariage spirituel. Cette béatitude, soit du ciel, soit

(1) D. Th. in 4, dist. 49, a. 1, c. : Dos proprie est quædam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod sustinet vir. — *Ibid.* ad 3 : Quamvis in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas ; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 6. nos 3-13 : *Ex variis locis D. Thom :* Ut illa virgo sit nobilis... de nobilitate spirituali ;... — pulchra... de decore spirituali. Et hic decor est pulchritudo justitiæ ;... — ornata... divina sapientia et caritate ;... — gratiosa... amabilis... affabilis... sic virgo quæ debet duci in matrimonium spirituale sola una cura debet illam sollicitare, regem suum nimirum Christum amare, ipsum obsequi, et blanditiis delinire ; — fidelis suo sponso Deo et Christo... ex toto corde... ex tota anima... ex tota mente ;... — fecunda... omnes actus procedentes in ipsa a charitate vocantur filii ejus ;... — prudens et fortis...

de la terre, consiste dans la connaissance, l'amour, la jouissance, l'union, la louange, l'action de grâces et la congratulation (1). Tel est le thème que les auteurs mystiques développent longuement en l'appliquant aux merveilleux effets du mariage spirituel (2).

266. D. Quels sont, d'après sainte Thérèse, les signes ou effets qui caractérisent l'union parfaite et consommée?

R. « L'âme voit clairement, dit sainte Thérèse, par certaines aspirations d'amour, secrètes, mais très vives, que c'est son Dieu qui lui donne vie, et il lui est impossible de concevoir le moindre doute là-dessus. Quoiqu'elle sente très vivement ces aspirations, elle ne peut les exprimer ; quelquefois cependant elles ont une force telle qu'elles se produisent au dehors en paroles de tendresse. L'âme ne peut s'empêcher de dire : O vie de ma vie, ô mon aliment et mon soutien, et autres paroles de ce genre. C'est qu'alors, de ce sein infini de son amour où il sustente sans cesse l'âme, Dieu laisse échapper à flots le lait des célestes consolations... L'âme, dans cet état, ne sort point de ce centre où elle est avec Dieu, et elle ne sent point troubler sa paix, parce qu'elle la reçoit de Celui qui la donna aux apôtres assemblés en son nom (3). »

« Voici, ajoute plus loin sainte Thérèse, les effets de cette nouvelle vie. — Le premier est un tel oubli de soi, qu'il semble véritablement que cette âme n'a plus d'être, parce que la transformation qui s'est faite en elle est si totale, qu'elle ne se connaît plus... On voit dans

(1) D. Th. Opusc. LXIII. (éd. rom). *De Beatitudine :* Prologus. « Beati qui habitant in domo tua, Domine. » Domus Dei est æterna beatitudo... Illa beatitudo consistit in Dei cognitione, dilectione, fruitione. unione, laude, gratiarum actione et congratulatione,

(2) Cf. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 1, a. 9, nos 9-16.

(3) *Le Château intérieur.* Septième demeure. C. 2.

sa vie l'accomplissement fidèle de ces paroles que Notre-Seigneur lui a dites : « Occupe-toi de mes intérêts, je » prendrai soin des tiens... » — Le second effet de cette vie en Jésus-Christ est un grand désir de souffrir ; mais un désir qui ne cause point d'inquiétude. Telle est l'ineffable ardeur avec laquelle ces âmes désirent que la volonté de Dieu s'accomplisse en elles, qu'elles sont également satisfaites de tout ce qu'il plaît au divin Époux d'ordonner. Ainsi, s'il veut qu'elles souffrent, elles en sont bien aises ; s'il ne le veut pas, elles ne s'en tourmentent plus comme elles le faisaient autrefois. Ces âmes sont-elles persécutées, elles en éprouvent une grande joie, et conservent une paix beaucoup plus profonde que dans les demeures précédentes... — Mais voici ce qui m'étonne le plus dans ces âmes. Vous avez vu avec quelle ardeur elles désiraient de mourir afin de jouir de la présence de Notre-Seigneur, et quel martyre était pour elles la prolongation de cet exil ; et maintenant elles sont si embrasées du désir de le servir, de faire bénir son nom, d'être utiles à quelque âme, que loin de soupirer après la mort, elles souhaitent vivre pendant de très longues années, et au milieu des plus grandes souffrances, trop heureuses de pouvoir à ce prix procurer au divin Maître, en chose si petite que ce soit, une partie des louanges qu'il mérite...

» Ces âmes vivent dans un grand détachement de tout. Elles éprouvent un vif désir d'être toujours ou dans la solitude, ou occupées de ce qui regarde le salut du prochain. Elle n'ont ni sécheresses, ni peines intérieures. Elles sont tout occupées de la pensée de Notre-Seigneur, et avec tant de tendresse, qu'elles ne voudraient faire autre chose que de lui donner des louanges. S'il arrive qu'elles ne soient point attentives à la présence de leur divin Époux, lui-même les réveille, et elles voient très clairement que cet intime élan vient de l'intérieur de l'âme... Cet élan, qui est plein de sua-

vité, ne procède ni de l'esprit, ni de la mémoire, ni de rien où l'âme prête le plus léger concours. L'âme le sent si souvent, qu'il lui est très facile de le remarquer. Et de même qu'un feu quelque grand qu'il soit ne porte jamais sa flamme en bas, mais la pousse toujours en haut, de même ce mouvement intérieur, partant du centre de l'âme, s'élève en haut, et réveille ses puissances.. Là, Notre-Seigneur enrichit l'âme de ses dons et de ses lumières au milieu d'une paix si profonde et d'un si grand silence, que cela me rappelle la construction du temple de Salomon, où l'on ne devait entendre aucun bruit. Aussi l'on peut appeler cette septième demeure le temple de Dieu, où Dieu seul et l'âme jouissent l'un de l'autre dans un très profond silence (1). »

267. D. L'union parfaite et consommée est-elle quelquefois accompagnée d'extases ?

R. Les extases et surtout les ravissements sont très rares dans l'union parfaite et consommée ; cependant ces phénomènes ne sont pas impossibles, car aussi longtemps que nous sommes sur la terre, Dieu peut surprendre notre intelligence par l'éclat d'une nouvelle lumière et notre volonté par la vivacité d'un plus grand amour : l'admiration dans l'intelligence et la dévotion dans la volonté conduisent alors à l'extase.

« Ce qui me surprend, dit sainte Thérèse, c'est que l'âme arrivée à cet état n'a presque plus de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé ; les extases même et les vols d'esprit deviennent très rares... Soit qu'elle ait trouvé le lieu de son repos, soit qu'après avoir vu tant de merveilles dans cette demeure, elle ne s'étonne plus de rien, soit que sa solitude cesse, parce qu'elle se trouve en compagnie de son divin Époux, ou soit pour quelque autre raison que j'ignore, Notre-Seigneur

(1) *Le Château interieur*. Septième demeure. C. 3.

ne l'a pas plus tôt reçue dans cette demeure, et ne lui en a pas plus tôt fait voir les beautés, qu'elle perd cette grande faiblesse qui lui était si continuelle et si pénible. Ce changement vient peut-être de ce que Notre-Seigneur l'a fortifiée, l'a agrandie, et la rendue capable de supporter de si grandes faveurs (1). »

268. D. L'union parfaite et consommée délivre-t-elle du trouble des passions ?

R. Si par le trouble des passions, on entend les sollicitations et les mouvements de la concupiscence, il est certain que les âmes les plus saintes n'en sont point exemptes : la très sainte Vierge Marie est ici une exception. Toutefois les premiers mouvements de notre nature déchue et les tentations qui en sont la suite ordinaire ne font pas perdre la paix intérieure aux âmes arrivées à ce degré de perfection. La lutte existe encore, il est vrai, mais l'énergie morale est si grande dans ces âmes vraiment généreuses et héroïques que les mouvements de la concupiscence rentrent bientôt sous la loi de l'esprit. Ce n'est point encore le ciel sans nuage de la patrie céleste ; c'est la paix que Notre-Seigneur donne à ses élus dans la septième béatitude (2).

(1) *Le Château intérieur*. Septième demeure. C. 3.

(2) D. Th. 2. 2. q. 29, a. 2, ad 1 : Duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno ; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis... Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo ; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia, et intus, et extra, quæ perturbant hanc pacem. — In 3, dist. 34, q. 1, a. 4, c. : In statu autem viæ magis operatur in removendo impedimenta, quæ prædictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur : et ideo *pacificatio* ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viæ, per quam perturbantia pacem, quæ est ordinationis prædictæ terminus, quietare conatur. — Cajetanus, in *Jentaculis*, in 7 beatitudine (apud Th. a Vallgornera) : In primo gradu sunt, qui in seipsis habent pacem, hoc est tranquillitatem ordinis, ita ut lex carnis non repugnet legi mentis, sed ita spiritus imperet, ut totus homo inhæreat cum tranquillitate Deo. — Cf. D. Th. 3 p. q. 39, a. 3.

« Ne pensez pas, dit sainte Thérèse, que les âmes unies à Dieu par ce lien du mariage spirituel ressentent toujours les effets d'une faveur si sublime. Ce n'est que le plus ordinairement... Notre-Seigneur les laisse quelquefois dans leur état naturel ; et il semble alors que toutes les bêtes venimeuses qui sont dans les environs et dans les demeures de ce château, se liguent pour se venger sur ces âmes du temps où elles n'ont pu les attaquer. A la vérité, cela ne dure guère plus d'un jour ; et ce grand trouble excité d'ordinaire par quelque occasion imprévue, fait connaître à l'âme combien elle gagne à vivre dans la compagnie de son Dieu. Fortifiée par son divin Époux, non seulement elle demeure ferme dans ses bonnes résolutions et fidèle à tout ce qui est de son service, mais elle se sent plus déterminée que jamais à le servir, sans être même ébranlée par un premier mouvement. Cette épreuve, comme je viens de le dire, n'arrive qu'à de rares intervalles. Notre-Seigneur veut par là, d'abord, que la vue de leur propre néant tienne toujours ces âmes dans l'humilité ; ensuite, que la connaissance de ce qu'elles lui doivent et la sublimité de la faveur dont il les honore, les obligent de plus en plus à le louer (1). »

Les âmes qui parviennent à l'union parfaite et consommée ne sont donc pas totalement exemptes des mouvements de la concupiscence ; la force de l'habitude et l'exercice continuel de la mortification leur obtiennent néanmoins la grâce d'une certaine soumission des puissances inférieures, de telle sorte que sans être entièrement délivrées du trouble des passions, elles ne sentent plus que rarement et faiblement leurs atteintes, et jouissent d'une très grande paix intérieure (2).

(1) *Le Château intérieur*. Septième demeure. C. 4.
(2) D. Th. q. unica, *de virt. in communi*. a. 4, ad 7 : Tota

269. D. L'union parfaite et consommée délivre-t-elle des péchés véniels ?

R. D'après saint Thomas et l'enseignement commun des docteurs, les âmes parfaites ne cessent pas complétement de commettre des péchés véniels (1). Toutefois, il est hors de doute qu'une âme, tant que persévère l'acte de l'union parfaite et consommée, n'offensera pas son divin Époux, même véniellement, de propos délibéré.

» Je suis parfaitement assuré, dit Tauler, qu'un homme qui serait vraiment entré dans ce dépouillement de toutes choses ne pourrait plus jamais se séparer de Dieu, ni même commettre aucun péché mortel, mais qu'il aimerait mieux souffrir la mort la plus ignominieuse. Je ne crains pas de dire que cet homme ne pourrait même pas souffrir ni permettre avec une volonté pleine et entière, en soi ou chez les autres, un seul péché véniel, s'il lui était possible de l'empêcher. Il serait tellement attiré vers Dieu, qu'il ne pourrait plus marcher par une autre voie, mais que son cœur soupirerait continuellement après lui (2). »

rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem ; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet ; licet hoc possit fieri divina virtute, quæ potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum prædictæ vires assuefiunt ut rationi subdantur. — *Ibid.* a. 10, ad 14 : Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam, nisi forte miraculose .. Sed per virtutem tam acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur.

(1) D. Th. 2. 2. q. 184, a. 2, ad 2 : Illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ. — 3 p. q. 79, a. 4, ad 2 : Illud verbum (I. *Joan.* 1, 8 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seduximus*) non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis ; sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus. — Cf. D. Th. : in 4, dist. 13, quæst. 2, a. 2, q. 1, ad 1 ; — dist. 21, q. 2, a. 1, ad 4 ; — q. 7, *de malo*, a. 2, ad 13.

(2) *Sermon pour le premier dimanche après Noël.*

Sainte Thérèse est aussi affirmative que Tauler. « Ne pensez pas, dit-elle, que, malgré ces grands désirs et cette résolution si ferme de ne commettre pour rien au monde une imperfection, il n'arrive point à ces âmes d'en commettre plusieurs et même des péchés. J'entends des péchés véniels, mais non commis de propos délibéré, parce que le Seigneur leur donne sans doute un secours très spécial pour s'en préserver. Quant aux mortels, commis avec vue, elles en sont exemptes ; mais elles ne sont pas certaines pour cela de n'en avoir pas commis qui échappent à leur connaissance, ce qui n'est pas pour elles un petit tourment... Lorsqu'elles voient dans l'Écriture comment tombèrent quelques-uns de ceux qui avaient été le plus favorisés de Dieu, un Salomon, par exemple, qui avait eu des communications si intimes avec lui, elles ne peuvent se défendre d'un sentiment de crainte. Ainsi, mes sœurs, que celle d'entre vous qui croira avoir le plus sujet d'être en sûreté, soit celle qui vive le plus dans la crainte, selon ces paroles de David : « Bienheureux l'homme qui craint le Sei- » gneur (1). »

Le privilège d'éviter les péchés véniels de propos délibéré est donc réservé à l'acte seul de l'union parfaite et consommée. En dehors de là, l'âme n'est pas toujours tellement unie à Dieu, ni tellement vigilante sur elle-même, qu'il ne lui échappe quelques imperfections (2).

(1) *Le Château intérieur*. Septième demeure. C. 4.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 10, n° 6 : Ista doctrina sic intelligenda est quod in illa hora, quam brevem moram vocabat Bernardus, non ingreditur animam uniti contemplantis subreptio venialis, et in sensu composito peccare non datur, potest id tamen in sensu diviso cum enim interrumpitur unio illa habent etiam illi contemplativi quid plangant, et in confessione se purgent, nam ea quoque peccata, si non sint materia necessaria, possunt voluntarie assumi etiam illa, quæ voluntarie seu studio commissa non sunt... Non est possibile ex D. Thom. 1. 2. q. 74. a. 3, ut homo cohibeat omnes motus sensualitatis, dum

270. D. L'âme est-elle assurée de son salut dans l'acte de l'union parfaite et consommée ?

R. Il est difficile de répondre à cette question d'une manière précise et absolue. Dieu seul peut connaître au juste tous les secrets de cette union. Aussi les auteurs sont-ils partagés sur ce point. Quelques-uns se contentent de voir dans le mariage spirituel des grâces de choix qui rendent les chutes plus difficiles (1). D'autres disent que *dans l'acte* sublime de l'union parfaite et consommée, Dieu révèle à l'âme son état de grâce et sa prédestination (2). En thèse générale, il est vrai, personne ne

enim circum unum vigilat negligens est circa alium, nec semper attentus est, ut consulat leges æternas, per quas debet judicare de inferioribus.

(1) Schram. *Theol. myst.* T. I, p. 2, c. 4, § 322. Schol. 2 : Contemplativus in hoc gradu specialibus gratiis ad perseverandum in illo frequenter et singulariter a Deo donatur, ut multo difficilius sit, in illo ab amore Dei perfecto deficere, quam in aliis : imo Thomas a Jesu (L. 4, *de Orat.*, c. 18, ad 8) putat, in hoc gradu animam per revelationem divinam reddi certam de statu gratiæ, et suæ perseverantiæ : vel saltem sine speciali revelatione et certitudine, in gratia a Deo confirmari. Verum huic privilegio sine sufficienti fundamento asserto merito omnes reliqui mystici contradicunt.

(2) Phil. a SS. Trinit. *Sum. Theol. myst.* Disc. proœm. a. 8 : Hic sublimis status, in quo Deus eidem animæ tanquam sponsæ se familiariter manifestat quodammodo videndum, et communicat fruendum, exigit ut Deus eidem animæ revelet evidenter quod sit in statu gratiæ, et quod in numero electorum computata perveniet ad coronam gloriæ. Ita communius affirmant doctores mystici. — Brancati. *Opusc.* 8, *de Orat.*, c. 7 : Nullus enim hominum per quoscumque etiam perfectos virtutis cujuscumque, etiam frequentatos actus, evadit impeccabilis, nisi a Deo sit confirmatus in gratia... Aliquando ex specialissimo Dei favore anima contemplativa sic unitur Deo, ut unio illa ex eodem Dei favore inamissibilis sit ; et sicut conjuges secuto matrimonio non possunt separari, ita Deo sic interdum favente alicui perfecto contemplativo, hic illi unitur, ut numquam ab eo separetur, et hæc unio usque ad exitum vitæ perseverans commutetur de perfecta in perfectissimam, de amicitia et notitia cum obscuritate in evidentem, de temporali in æternam in patria. — Scaramelli (*Directoire myst.* Tr. 2, c. 22, n° 538), après avoir cité Philippe de la T. S. Trinité, ajoute : « Il y a plus : je crois que l'union mystique elle-même est la révélation de ce fait. » — Mgr Terzago (*Theol. historico-mystico*) n'est pas moins affirmatif. Il dit aussi que *dans l'acte* de l'union parfaite, l'âme est certaine

peut savoir avec certitude s'il est digne d'amour ou de haine et s'il est au nombre des prédestinés : mais rien ne s'oppose à ce qu'une révélation divine enlève à l'âme toute incertitude à ce sujet. C'est une grâce exceptionnelle que Dieu peut accorder par un privilège spécial pour rendre plus facile et plus douce la pratique des vertus héroïques et l'acceptation des grandes épreuves qu'ont à subir les élus (1). Dieu accorde-t-il cette faveur à toutes les âmes qui arrivent à l'union parfaite et consommée ? Nous n'oserions l'affirmer. Il y a des degrés dans cette union de transformation (2), et il peut se faire qu'une grâce de cette nature soit réservée aux degrés les plus sublimes et les plus rares. Quelques citations aideront à mieux comprendre l'état de la question.

« Ce divin mariage, dit saint Jean de la Croix, est quelque chose d'infiniment supérieur aux simples fiançailles. C'est une transformation totale de l'âme en son Bien-Aimé, transformation dans laquelle les deux parties se donnent et se livrent l'une à l'autre *d'une manière absolue*, par une certaine consommation de l'union d'amour qui s'empare de l'âme, qui l'élève au-dessus

d'être en état de grâce, « soit que Dieu le lui révèle spécialement, soit par l'effet du contact divin par lequel Dieu embrasse l'âme (Cf. *Analecta J. P.* L. XLIV. col. 1278). »

(1) D. Th. 1. 2. q. 112, a. 5, c. : Tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam ; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius, et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant. — 1 p. q. 23, a. 1, ad 4 : Etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus. — In 1, dist. 16, a. 1, ad 5 : Nullus per se potest scire utrum dignus sit odio vel amore, sed potest sibi divinitus propter aliquam utilitatem manifestari.

(2) Saint Jean de la Croix. *La vive flamme d'amour*. Prologue. « Ces strophes parlent d'un amour encore plus perfectionné et plus consommé dans ce même état de transformation. Bien... qu'il soit impossible de s'élever plus haut, il n'en est pas moins vrai qu'avec le temps et l'exercice, l'amour peut encore se perfectionner. »

d'elle-même, qui la divinise et la rend, pour ainsi parler, Dieu par participation, autant du moins que la chose est possible en ce monde. *Je pense que jamais l'âme ne parvient à cet état, sans y être confirmée en grâce ;* car, comme la fidélité des deux parties s'affermit alors plus inébranlable que jamais, c'est de cette manière que Dieu prouve la sienne à l'âme dont il a fait son épouse (1). » — Sainte Thérèse paraît moins affirmative que saint Jean de la Croix. Elle se contente d'abord de dire : « Pourvu que cette âme soit fidèle à Dieu, jamais à mon avis Dieu ne manquera de lui donner cette vue intime et manifeste de sa présence. *Elle espère fermement* que Dieu ne permettra pas qu'elle perde, par sa faute, une faveur aussi insigne, et elle a raison de l'espérer de la sorte (2). » Toutefois, sainte Thérèse, comme nous le verrons bientôt, en parlant du mariage spirituel, admet *l'assurance du salut* pour le temps où Dieu conduit l'âme par la main, ce qui suppose le principe de cette assurance dans l'acte lui-même de l'union parfaite et consommée.

« Dans cet état, dit aussi saint Laurent Justinien, l'âme jouit d'une paix et d'un bonheur inexprimable. Elle se repose dans un délicieux ravissement, parce qu'elle a trouvé ce qu'elle désirait avec une si vive ardeur... Mais comme elle sait que, malgré ses désirs, ce bonheur ne lui sera pas continuellement accordé, elle cherche du moins dans son esprit le fidèle souvenir des dons ineffables de la présence de la sagesse et des douceurs de la charité ; se reposant avec complaisance dans ce délicieux souvenir, elle attend dès lors avec un cœur embrasé d'amour que le Verbe daigne de nouveau la favoriser de sa visite. Car il n'est accordé à personne d'être constamment favorisé des bienfaits de la présence

(1) *Cantique spirituel.* Strophe 22.
(2) *Le Château intérieur.* Septième demeure. C. 1.

actuelle du Verbe. Le Verbe se manifeste quand il lui plaît... *Quand l'épouse pénètre dans les célestes demeures, elle n'éprouve ni crainte, ni frayeur, à l'égard de son salut,* mais elle entre dans le ciel comme dans la maison de son Bien-Aimé et comme dans sa propre possession... Lorsqu'elle s'introduit avec une si grande hardiesse dans le sanctuaire de l'Époux, ce n'est point de sa part un acte de témérité, mais un excès de confiance. Car, si elle a été autrefois étrangère à la cité des Saints, maintenant elle ne l'est plus ; maintenant elle est l'épouse du Verbe : à ce titre, tout ce qui est à son Époux est à elle... Or, s'il est vrai que l'épouse ne soit point repoussée, il n'en est pas moins certain que bien peu d'âmes méritent par leur conduite le titre d'épouse du Verbe. C'est là une grâce extraordinaire, un privilège remarquable, la récompense d'une piété héroïque (1). »

D'après saint Laurent Justinien, l'assurance du salut n'est pas accordée en dehors du temps « où l'épouse pé- » nètre dans les célestes demeures. » Sainte Thérèse insiste sur ce point. « Il ne faut pas s'imaginer, dit-elle, que lorsque Dieu a honoré une âme d'une si haute faveur, elle soit assurée de son salut, et de ne plus faire de chute. Je ne l'entends nullement ainsi ; et je déclare que partout où je parlerai de l'assurance de l'âme, cela doit s'entendre pour le temps où Notre-Seigneur la conduira comme par la main et qu'elle ne l'offensera point (2). » — « Qu'on le remarque bien, dit Scaramelli, tout cela arrive tandis que l'âme est unie à Dieu par la parfaite charité... Dieu permet ensuite, en d'autres temps, que l'âme soit accessible à la crainte et au doute sur ses expériences et sur ses révélations, ou même qu'elle en perde le souvenir, afin qu'elle opère avec crainte et trem-

(1) *La spirituelle et chaste alliance du Verbe avec l'âme.* C. 25.
(2) *Le Château intérieur.* Septième demeure. C. 2.

blement la grande affaire de son salut. Ainsi le Seigneur, unissant par un lien admirable la crainte à l'amour, tient par l'une l'âme dans l'humilité et dans la basse opinion d'elle-même, et par l'autre l'élève à ses doux embrassements (1). »

271. D. Quelles doivent être les dispositions d'une âme élevée au titre d'épouse de Jésus-Christ ?

R. Ces dispositions sont résumées dans le passage suivant de saint Laurent Justinien. « Que l'épouse conserve avec soin les dons qu'elle possède ; qu'elle ne présume point trop d'elle-même, de peur qu'elle ne les perde ; qu'elle s'éloigne de la tiédeur, de peur qu'elle ne soit répudiée par l'Époux ; qu'elle ne pense jamais être arrivée au sommet de la perfection, de peur de rétrograder ; qu'elle n'abandonne pas le gouvernail de la prudence, de peur de faire naufrage ; qu'elle soit fidèle à pratiquer ses exercices de piété, de peur d'être exclue de la salle du festin ; qu'elle s'occupe à acquérir ce qui lui manque, pour ne point perdre ce qu'elle a amassé : qu'elle n'use du présent qu'en vue de l'avenir ; qu'elle vive chaque jour avec la vigilance qu'elle aurait si ce jour-là elle devait paraître devant Dieu ; qu'elle monte de vertu en vertu ; qu'elle marche à la lumière qui lui vient de la présence de son Époux... Enfin, l'épouse doit désirer avec la plus vive ardeur de voir un jour, assis sur le trône de sa Divinité, Celui qui habite maintenant dans son âme, son Époux sacré, Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Dieu immortel qui vit et règne avec le Père et le Saint-Esprit, pendant tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il (2). »

(1) *Directoire mystique.* Tr. 2, c. 22, nº 260.
(2) *La spirituelle et chaste alliance du Verbe avec l'âme.* C. 25.

LIVRE IV

DE LA CONTEMPLATION PARTICULIÈRE ET DISTINCTE (1)

CHAPITRE I

Des Visions.

Ce qu'on entend par vision, 272; *il y en a de trois sortes*, 273. — *Quelle différence il y a entre les visions, les apparitions et les révélations*, 274. — VISION CORPORELLE, *ce que c'est*, 275; *phénomènes mystiques qui s'y rapportent*, 276. — *Vision corporelle de Dieu et de Jésus-Christ*, 277, *du Sauveur dans l'Eucharistie*, 278, *de la très sainte Vierge, des Anges, des Saints et des âmes du purgatoire*, 279, *des démons et des damnés*, 280, *des personnes vivantes, bilocation*, 281. — *Les visions corporelles sont-elles sujettes aux illusions, leur discernement*, 282. — *Conduite à tenir par rapport aux visions corporelles*, 283; *peut-on les désirer*, 284. — VISION IMAGINAIRE, *ce que c'est*, 285; *son objet*, 286. — *Les songes mystérieux*, 287; *comment les distinguer des songes naturels et des illusions diaboliques*, 288. — *Les visions imaginaires sont-elles sujettes aux illusions*, 289; *leur discernement*, 290. — *La vision imaginaire est-elle accompagnée d'extase*, 291, *de vision intellectuelle*, 292. — *Peut-on désirer les visions imaginaires*, 293; *pourquoi Dieu les envoie*, 294. — VISION INTELLECTUELLE, *ce que c'est*, 295. — *Vision intellectuelle obscure et indistincte*, 296, *claire et distincte*, 297. — *On ne peut rendre*

(1) Voir ce que nous avons dit de la contemplation particulière et distincte. II, 21, 22.

compte des visions intellectuelles les plus sublimes, 298. — *Les visions intellectuelles sont-elles sujettes aux illusions*, 299 ; *leur discernement*, 300. — *Peut-on désirer les visions intellectuelles*, 301.

272. D. Qu'est-ce qu'on entend par vision ?

R. La vision, telle que nous l'entendons ici (1), est une *grâce gratuitement donnée*, par laquelle Dieu manifeste surnaturellement un objet, en réalité ou en représentation. Nous avons déjà parlé des *grâces gratuitement données* (II, 42-50) ; il nous suffira de rappeler ici qu'*une grâce gratuitement donnée*, une vision par conséquent, ne suppose pas, absolument parlant, l'état de grâce ; toutefois, Dieu n'accorde le plus ordinairement les visions qu'à ceux qui sont justes et déjà avancés dans la vertu (2).

273. D. Combien y a-t-il de sortes de visions ?

R. Il y en a de trois sortes : les corporelles, les imaginaires et les intellectuelles. Les visions corporelles s'adressent aux sens extérieurs, les imaginaires à l'imagination, et les intellectuelles directement à l'intelligence pure. Cette division est généralement admise par les docteurs. Saint Thomas parle de ces trois sortes de visions en plusieurs endroits de ses écrits et en particulier quand il explique le ravissement de saint Paul. « Par troisième ciel, dit-il, on peut entendre une vision surnaturelle... Dans l'ordre de la connaissance, le pre-

(1) D. Th. 1 p. q. 67, a. 1, c. : De aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum propriam ejus impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus ; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum... et ulterius etiam ad cognitionem intellectus.

(2) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 42, n° 2 : Visiones, apparitiones, revelationes inter gratias gratis datas recensentur, et hinc fit, ut etiam peccatoribus dari possint... Diximus eas esse communes probis et improbis, sed sæpius a Deo iis dari, qui probi sunt, et virtutibus emicant.

mier ciel serait la vision corporelle surhumaine, qui nous arrive par les sens : c'est ainsi qu'on vit une main qui écrivait sur la muraille (*Dan.* V) ; le second ciel serait la vision imaginaire, comme celle que virent Isaïe et saint Jean dans l'Apocalyse ; enfin le troisième ciel serait la vision intellectuelle (1). »

Ces trois sortes de visions peuvent être simultanées ou successives : il n'y a pas d'ordre absolu et rigoureux, et Dieu peut faire monter, selon qu'il lui plaît, au premier, au second, ou au troisième ciel ; cependant les visions intellectuelles occupent le rang le plus élevé et ne sont accordées, en général, qu'aux âmes arrivées à une grande perfection.

374. D. Quelle différence y a-t-il entre les visions, les révélations et les apparitions ?

R. Les révélations s'accomplissent, soit par des visions, soit par des paroles ou par des instincts surnaturels ; les révélations sont donc quelquefois des visions, mais les visions ne sont des révélations, qu'autant qu'elles découvrent des choses *cachées*, futures, présentes ou passées (2).

On appelle indifféremment visions corporelles ou apparitions toutes les manifestations extraordinaires, sous une forme matérielle et corporelle, d'un objet

(1) D. Th. 2. 2. q. 175, a. 3, ad 4 : Per tertium cœlum potest intelligi visio supermundana... Secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum... primum cœlum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, *Dan.* 5 ; secundum autem cœlum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaïas et Joannes in Apocalypsi ; tertium vero cœlum dicatur visio intellectualis. — Cf. D. Th. 1 p. q. 93, a. 6, ad 4. — 2. 2. q. 173, a. 2, c.

(2) D. Th. in epist. II, ad Cor. c. XII, l. 1 : Notandum est quod differentia est inter visionem et revelationem. Nam revelatio includit visionem, et non e converso. Nam aliquando videntur aliqua quorum intellectus et significatio est occulta videnti, et tunc est visio solum... Sed quando cum visione habetur significatio intellectus eorum quæ videntur, tunc est revelatio.

qu'on ne pourrait voir sans un secours surnaturel. Cependant quelques auteurs voient une différence entre les visions corporelles et les apparitions ; d'après eux, on donne plus particulièrement le nom d'apparition à la manifestation pure et simple de l'objet, et l'on réserve à la vision l'intelligence du mystère caché dans l'apparition (1). Cette distinction est en général peu importante dans la pratique, et l'usage a prévalu de n'en point tenir compte dans le langage ordinaire.

275. D. Qu'est-ce qu'on entend par une vision corporelle ?

R. La vision corporelle est la manifestation extraordinaire, sous une forme matérielle et corporelle, d'un objet que nos sens extérieurs ne pourraient voir sans cela, et qu'on ne peut comprendre sans un secours surnaturel (2). Cette manifestation est produite, soit par un objet présent, soit par une action directe sur les sens extérieurs au moyen d'espèces matérielles semblables à celles que produirait la présence de l'objet (3) ; cette

(1) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 30, n° 1 : Card. de Laurea, in opusc. I, *de orat.* C. 8, ait, visiones dici posse revelationes, et contra, si de rebus occultis, sive futuris, sive præsentibus, sive præteritis sint, atque ex parte quidem Dei, vel deceptoris dæmonis prædicta ostendentis, dici posse revelationes, et ex parte recipientis visiones. Card. Bona, in tract. *de disc. spir.* C. 15, n° 2, ait, visionem et apparitionem pro una et eadem re sumi ; sed eam esse differentiam, quo l'apparitio dicatur, quando nostris obtutibus sola species apparentis se ingerit, sed, quis appareat, ignoratur ; visio autem, cum externæ apparitioni ejus intelligentia conjungitur : et Bordonus, medit. 13, *de miraculosa appar. Sanct.*, n° 20, rem sic explicat, ut apparitiones dicantur visiones ex parte videntium rem mirabilem.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 1, n° 1 : Corporalis visio est, quando exteriori sensu aliquid videtur, in quo latet significatio mystica, hoc est quod non sua virtute videri, vel manifestari potest, sed superiori virtute opus est ad illud cognoscendum.

(3) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 3, n° 19 : Visiones externæ et materiales sunt quædam repræsentationes corporeæ et materiales, sensibus externis supernaturaliter oblatæ... N° 20 : Fiunt hæ visiones (Doctore D. Th. 2. 2. q. 173, a. 2) per species

dernière manière d'agir sur les sens dans la vision, est celle dont le démon se sert le plus ordinairement. L'objet présent est ou naturel et organisé, ou bien composé surnaturellement pour la circonstance, à l'aide d'éléments extérieurs assemblés, comme il arrive lorsque les Anges apparaissent sous une forme humaine : ces corps ne sont point informés ni rendus vivants par les Anges, ils n'ont de la vie que les apparences et le mouvement ; cependant ce sont plus que des instruments, car ils sont faits pour représenter d'une manière convenable les esprits angéliques (1).

276. D. Quels sont les phénomènes sensibles qui se rattachent aux visions corporelles ?

R. On rapporte généralement aux visions corporelles tous les phénomènes mystiques extérieurs qui frappent les sens.

« Voici, dit saint Jean de la Croix, les connaissances et les conceptions que l'entendement se forme surnaturellement, au moyen des sens extérieurs : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le tact. Chez les personnes pieuses, ces sens sont parfois frappés d'objets qui leur sont présentés surnaturellement : par exemple, les yeux aperçoivent des formes et des personnages de l'autre vie, tel ou tel Saint, des bons ou des mauvais Anges, des lumières et des splendeurs merveilleuses. L'ouïe perçoit des paroles mystérieuses, tantôt elles sont proférées par ces apparitions, tantôt on ignore d'où elles viennent.

materiales supernaturaliter infusas potentiæ visivæ illius objecti, quod vult Deus ut oculis externis videat... Non repugnat quod existat, aut non existat, sit absens, vel præsens, neque quod impedimenta intermedia removeantur, potentiæ enim sufficit quod quoquomodo speciem objecti in se recipiat.

(1) D. Th. 1 p. q. 51, a. 2, ad 2 : Corpus assumptum unitur Angelo non quidem ut formæ, neque solum ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum... Corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repræsentandum Angeli intelligibiles proprietates.

L'odorat est frappé par des parfums exquis, dont la provenance est inconnue. De même, ces personnes ressentent dans le goût une saveur extraordinaire, et leur tact éprouve aussi un genre de suavité tel, qu'il leur semble être plongées jusqu'à la moelle des os dans les jouissances, et nager dans un torrent de délices : cette douceur, c'est l'onction de l'esprit, qui rejaillit jusque sur les sens des âmes pures et simples (1). »

Telles sont, dans leur ensemble, les opérations extraordinaires qui frappent les sens. Les visions et les paroles mystérieuses se présentent d'ordinaire plus souvent et offrent par là même plus d'intérêt que les autres phénomènes mystiques extérieurs ; nous leur donnerons donc une place particulière dans les explications qui vont suivre. Les auteurs, du reste, comprennent toutes les faveurs extraordinaires que Dieu communique aux sens extérieurs sous le nom générique de visions, et leur appliquent en général les mêmes principes et les mêmes raisonnements. Il y a cependant quelquefois dans certaines jouissances suaves et délicieuses, dont tous les membres sont pénétrés, des effets tellement purs et spirituels, qu'il est difficile de ne pas y voir alors un caractère distinct de la simple vision corporelle, et comme un rejaillissement des splendeurs de la contemplation (2).

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 11.

(2) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 13, n° 120. Quidam putant (*B. Joan. a Cruc.* L. 2. *asc. mont.* c. c. 17) quod in sensibus supernaturaliter infunduntur earum species materiales, eodem tempore quo anima spiritualiter in divina cognitione et amore occupatur, quin ullo unquam modo deriventur in sensus ab altissima, fervidaque animæ fruitione... N° 122. Sed longe probabilior est sententia D. Th. asserentis, prædictas sensificationes a superiorum potentiarum efficaci motione in materiales indubie sensus redundare. « Quia cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, » sequitur motum ejus etiam pars inferior ; et sic passio existens » consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris volun- » tatis. D. Th. 1. 2. q. 24, a. 3, ad 1. »

277. D. Dieu manifeste-t-il quelquefois sa présence par des visions corporelles ?

R. Les manifestations de Dieu ou théophanies sont des faits incontestables. L'Ancien et le Nouveau Testament en contiennent un grand nombre, et la vie des Saints nous en fournit aussi de très authentiques. Nous ne nous arrêterons pas à rappeler ces faits.

Ici vient se placer une question difficile à résoudre. Ces apparitions sensibles de Dieu sont-elles *personnelles*, comme disent les auteurs, ou bien Dieu manifeste-t-il sa présence par le ministère des Anges ? En ce qui concerne les apparitions sensibles de Dieu dans l'Ancien Testament, l'opinion commune n'admet pas que ces apparitions aient été personnelles (1). Saint Thomas donne pour raison que ces apparitions, ayant simplement pour but d'éclairer l'âme par des signes extérieurs, le ministère des Anges est suffisant ; les apparitions personnelles, au contraire, quand elles ont lieu, non seulement éclairent, mais sanctifient par la présence immédiate de Dieu (2). Nous expliquons ail-

(1) D. Th. in 1, dist. 16, a. 1, ad 4 : De ratione apparitionis non est nisi quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur, non autem quod manifestetur origo unius personæ ab alia, nec inhabitatio secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in aliquo alio, sicut patet in apparitione facta Abrahæ.

Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 1, n° 4 : Dei apparitiones in veteri Lege juxta communiorem theologorum sententiam non fuerunt personales, uti loquuntur : nec enim Deus ipse apparuit corpore a se assumpto, sed id efficit per Angelos, qui suam personam sustinuerunt.

(2) D. Th. in 1, dist. 16, a. 4, c. : In apparitione Veteris Testamenti illud exterius non refertur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, vel aliquid aliud ; unde illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animæ de rebus quæ per signa exteriora significantur... Ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius... In missione autem visibili... interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiæ gratum facientis, qui est immediate a divina persona.

leurs comment les Anges peuvent nous apparaître sous une forme corporelle (II, 275).

En ce qui concerne les apparitions de Notre-Seigneur Jésus-Christ, après sa glorieuse Ascension, elles sont nombreuses, mais généralement impersonnelles. Saint Thomas ne parle que de l'apparition de Notre-Seigneur à saint Paul sur le chemin de Damas (1). Tout le monde convient, du reste, que ces apparitions personnelles ont dû être très rares; quelques-uns vont plus loin, et les nient formellement (2). Sainte Thérèse est de cette opinion. « Un jour, dit-elle, après la communion, je vis très clairement Notre-Seigneur se placer auprès de moi : cet adorable Maître me consola avec de grandes marques de tendresse, et me dit entre autres choses : « Me voici, » ma fille, c'est moi-même, montre-moi tes mains. » Alors, daignant me les prendre et les approchant de son côté, il ajouta : « Regarde mes plaies, tu n'es pas » sans moi, le terme de cette courte vie approche. » Je compris, par certaines choses qu'il me dit, que, depuis qu'il est monté au ciel, il n'est jamais descendu sur la

(1) D. Th. 3 p. q. 57, a. 6, ad 3: Dignitati non derogat, si ex aliqua dispensatione Christus *quandoque* corporaliter ad terram descendat: vel ut ostendat se omnibus, sicut in judicio; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur *Act.* 9.

(2) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 1, nº 6 : Post Ascensionem ad cœlum, non omnes Christi apparitiones, de quibus in Novo Testamento, fuerunt impersonales. personalem fuisse illam, de qua Apost. I ad Cor. 15, 3... quamvis probabiliter cæteras quæ post Christi Ascensionem contigerunt. apparitiones personales non fuisse dici possit... Suarez, in 3 p. D. Th. T. 2, q. 58, a. 4, in fine, ait simpliciter et absolute verum esse, Christum post Ascensionem aliquando in terra fuisse.

Card. Bona. *De discr. spir.* C. 19, nº 4 : Quod vero nonnulli audacter scribunt, Christum Dominum alicui sancto, non per Angelum, sed per seipsum corporaliter apparuisse ; id unanimi Sanctorum Patrum sententiæ opponitur, asserentium a solo Paulo post Ascensionem in proprio corpore visum, nec ulli solido fundamento innititur : nam in Symbolo fidei ipsum ascendisse in cœlum, sedere ad dexteram Patris, et inde venturum profitemur, non ad aliquam particularem personam, quantavis sanctitate conspicuam, sed ad judicandos vivos et mortuos, ut justis præmia, supplicia reprobis æternum duratura decernat.

terre pour se communiquer aux hommes, si ce n'est dans le très Saint-Sacrement de l'autel (1). »

278. D. Que faut-il penser des apparitions de Notre-Seigneur dans le sacrement adorable de l'Eucharistie ?

R. Ces apparitions, quand elles sont authentiques, sont évidemment des miracles de miséricorde et d'amour. Tantôt Jésus-Christ apparaît sous les traits d'un enfant

(1) *Additions à la Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* En 1604, on soumit à l'examen du Saint-Siège plusieurs assertions de sainte Thérèse qu'on jugeait dignes d'être censurées. Deux théologiens éminents furent désignés pour discuter les passages incriminés, Didace Alvarez, dominicain, et Jean Rada, franciscain. La censure V a trait au passage que nous venons de citer. Voici les réponses des deux théologiens (*Bibliot. carm.* per Martialem a S. J. B., p. 396. — *Hist. gen. Cong. ital.* T. 1, l. 2, c. 44) :

Alvarez. Hæc propositio irrationaliter notatur falsitatis aut temeritatis, nam sententia quæ asserit Christum, postquam in cœlum conscenderit, numquam descendisse corporaliter ad nos sub propria specie, est probabilis, et asserta est a multis S. S. Patribus, et conformis multis locis sacræ Scripturæ, ut est videre apud Suarez, 3 p. q. 57, a. 4, disp. 51, sect 4, quamvis contraria sit valde probabilis, quam sequitur S. Th. 3 p. q. 57, a. 6, ad 3. Et ibi Cajet. Potest autem contingere; quod ex duabus opinionibus probabilibus, ea quæ minus probabilis est, vera sit, et aliqui personæ spirituali revelata. Nam ut dicit Arist. multa falsa sunt probabiliora veris.

Rada. Inter apparitiones Christi Domini, quas § 5, censura commemorat factas post Ascensionem, duæ sunt, quæ contra dictum Teresiæ, videntur vim aliquam habere. Primo illa facta Paulo in ejus conversione ; secundo illa facta Petro Roma discedenti, cum Christo sibi apparenti dixit : Domine quo vadis ? Quæ videntur factæ in reali præsentia Christi Domini. Cæterum cum probabilitate defendi potest, quod factæ sint absque reali et corporali discessu Christi e cœlo in terram... Colligitur ex sacris Doctoribus, alios asserere Paulum non vidisse Dominum oculis corporeis, alios vero eum vidisse, sed non in terra, sed in cœlo, ad modum quo Stephanus vidit Christum stantem a dextris Dei, quod Deo elevante et fortificante potentiam visivam Pauli, fieri potuit. De apparitione facta Petro, teneri probabiliter potest, quod non fuerit facta in propria et reali præsentia, sed in figura. Quocirca, absque temeritate et errore sustineri potest dictum Teresiæ ; licet ego probabilius existimem multo, has duas saltem apparitiones, in reali et corporali præsentia Christi factas esse, ipso cœlorum sublimia non deserente. Divina enim potentia fieri potuit, ut simul utrobique esset, etiam circumscriptive, ut multi et gravissimi viri, cum Scoto tenent, quod divina potentia absoluta fieri valeat, ut idem corpus sit simul circumscriptive in pluribus locis. (Nous réfutons plus loin cette opinion des scotistes, II, 281, *note* 2).

ou d'un crucifié, tantôt on voit du sang s'échapper de l'hostie ou remplir le calice. Ces phénomènes peuvent avoir lieu de deux manières : ou par une impression miraculeuse dans les organes, sans aucun changement dans l'hostie consacrée, ce qui a lieu ordinairement quand le Sauveur ne se fait voir qu'à un seul ; ou bien par quelque changement dans certains accidents sacramentels, comme la couleur, la figure, et autres choses semblables, sans toucher néanmoins à la quantité, sujet et soutien des autres accidents qui n'ont point varié. Dans l'un et l'autre cas, le corps de Notre-Seigneur ne cesse pas d'être présent sous les espèces eucharistiques, et les âmes favorisées de ces visions, sans s'inquiéter davantage de ce qu'il y a de sensible dans les images de Notre-Seigneur, doivent l'adorer avec amour et reconnaissance dans la divine Eucharistie (1).

(1) D. Th. 3 p. q. 76, a. 8, c. : Dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro, aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem, vel sanguinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur... Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quæ videtur realiter exterius existente, et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet... Corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propria specie, et adoretur in cœlis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento... Et ideo dicendum est quod manentibus dimensionibus quæ prius fuerant fit miraculosa quædam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer... Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium... remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

Lopez Ezquerra : *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 4, n° 35. Quædam ex prædictis animabus, dum Sacrosancto Missæ sacrificio intersunt, ad Eucharistiæ elevationem puerum in hostia formosissimum intuentur, et interdum eam vident refulgentem, atque in carnem versam. Doceat eas director hujusmodi veritatem, Deumque in spiritu et veritate adorare, ab eis errorem eripiendo, quo putant Christum Dominum eo modo quo ab illis videtur in sacramento

Les auteurs font remarquer que le démon ne peut produire les apparitions eucharistiques qui sont vues d'un grand nombre de témoins et de longue durée, parce qu'il ne peut opérer aucun changement dans les accidents sacramentels ; son action s'exerce plus facilement quand il s'agit d'une apparition qui s'adresse à quelques personnes seulement et pour un temps très court, parce qu'il suffit alors d'impressionner directement l'organe visuel. On fait aussi observer que si les espèces sacramentelles n'existent plus, il n'y a pas de présence réelle de Notre-Seigneur, mais une représentation formée par les Anges. — Ce que nous disons ici des apparitions eucharistiques peut s'appliquer également à certains goûts délicieux qui remplissent quelquefois l'âme de suavité dans la réception d'une hostie consacrée (1).

279. D. Que faut-il penser des apparitions de la très sainte Vierge, des Anges et des Saints ?

assistere, et eos doceat quod tenere et credere debent. Quod si forte ad hæc capienda intellectu sufficienti careant, moneat eos quod fidei credentes, ibi adorent vivum corpus Dominicum vere et realiter sub illis speciebus sacramentaliter contentum, nec putent esse eo modo quo illi conspiciunt, in quo possunt multæ illusiones commisceri.

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 1, nº 7 : D. Thom. 3 p. q. 76, a. 8, negat quod quando Christus Dominus apparet in Eucharistia in forma pueri, sit vera, et realis, et propria apparitio, sed solum est facta ministerio angelorum... Et non desinit ibi esse corpus Christi per hujusmodi apparitiones et mutationes, manentibus tamen, et perseverantibus speciebus aliis sacramentibus ; si enim istæ dissolvantur, non erit ibi corpus Christi. Advertendum tamen est, quod quando apparitio contingit ex specie realiter existente in ipsis dimensionibus remanentibus, se immiscere non potest dæmon ; tamen cum contigit immutatio ex parte videntium, facilius potest dæmon in his se insinuare formando species in organo visus. Eodem modo dicendum est de gustu, aut de visu, multoties enim quibusdam concessa est dulcedo sensibilis in receptione sanctissimæ Eucharistiæ. — *Ibid.* nº 15 : Sciendum est apparitiones fieri posse per immutationem sensuum nostrorum. Ita scilicet, ut Angelus apparens nullum corpus assumat, sed solum oculum videntis immutet, et similitudinem aliquam inferat rei, quam videri vult. Et hac ratione fieri solent apparitiones in Eucharistia, quando in hostia videtur puerulus, etc.

R. Ces apparitions, quand elles sont authentiques, sont aussi des grâces exceptionnelles. On ne peut nier leur existence sans se mettre en contradiction avec les faits les mieux constatés. Les apparitions de la très sainte Vierge sont généralement impersonnelles, croyons-nous, comme les apparitions de Notre-Seigneur après son Ascension : Dieu se sert alors du ministère des Anges pour représenter Marie auprès des hommes (1). Les Anges (2) et les Saints (3) peuvent apparaître aussi ; ils se montrent ordinairement sous une forme humaine : ces corps prennent par miracle certaines dispositions extérieures ; ils se meuvent, mais les Anges et les Saints ne les vivifient pas, comme fait l'âme dans le corps (II, 275). On peut en dire autant des âmes du purgatoire.

280. D. Que faut-il penser des apparitions des démons et des damnés ?

R. Avec la permission de Dieu, les mauvais Anges

(1) Card. Bona. *De disc. spir.* C. 19, n° 4 : Etiam Beatissimæ Virginis Dei genitricis apparitiones diversis locis, modis, atque temporibus factas gravissimi ac fide dignissimi testes affirmant, quorum auctoritas nulla potest exceptione labefactari : ipsas tamen apparitiones angelico ministerio factas omnino credendum est, explosa profanorum hominum improbitate, qui eas vel prorsus negant, vel curiosius quam par sit scrutari audent. Oportet enim in his quæ sensuum experientiam et naturalem intellectus aciem excedunt, sapere ad sobrietatem, et maximi doctoris Augustini imitari modestiam, qui ingenue fassus est se modum apparitionum ignorare.

(2) D. Th. 1 p. q. 51, a. 2, ad 2 (ut supra, II, 275, *note*). — *Ibid.* ad 3 : Dicendum quod sicut aer in sua raritate manens non retinet figuram, neque colorem ; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus ; et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

(3) D. Th. Suppl. q. 69, a. 3 : Secundum dispositionem divinæ providentiæ aliquando animæ separatæ a suis receptaculis egressæ conspectibus hominum præsentantur — 3 p. q. 45, a. 3, ad 2 : Non est sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit ; sed quod anima ejus apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent.

comme les bons peuvent nous apparaître, c'est un fait incontestable (1); ils se font voir ordinairement sous des formes immondes et effrayantes, mais ils peuvent aussi se transformer en anges de lumière.

Voici comment le Père Sébastien Michaëlis s'exprime à ce sujet : « Quant à l'apparition visible du diable, on ne la doit trouver estrange, car il est apparu visiblement à Eve parlant familierement avec elle, et quant à ce qui est de la forme humaine, on ne peut nier qu'il ne se soit en telle forme presenté à Jesus-Christ, jusques à prendre des pierres et les luy monstrer en disant : *Dic ut lapides isti panes fiant.* Si les diables ont representé des serpens, grenoüilles, et autres choses devant Pharaon et tout le peuple, il n'est de merveille, s'il se represente à l'homme en forme d'homme... Saint Augustin ne s'est pas contenté de dire que cela se puisse faire: mais aussi donne la raison comme cela se fait : c'est par l'application des causes naturelles, moyennant lesquelles il forme tel corps que bon luy semble quant aux qualitez et quantité, qui ne sont que purs accidents, et mouvent aussi d'un mouvement local tels corps : mais non qu'ils les vivifient comme fait l'ame raisonnable le corps humain, car tel corps est un corps mort, et n'a que les seuls accidents exterieurs qui semblent avoir vie par le mouvement qui est operé secrettement. Ores que tels corps ne soient vivans, par ainsi resoult S. Augustin: *Diabolus aptat sibi corpus aliquod tanquam vestem.* Et en telle maniere il est souventes fois apparu visiblement à S. Anthoine, comme le recite S. Athanase. Nous avons d'abondant S. Paul qui nous enseigne que Sathan se transforme en ange de lumiere, c'est-à-dire qu'il prend quelquefois un beau corps humain en la maniere des bons Anges pour se familiariser aux hommes, comme nous voyons dans l'Evangile, des bons

(1) D. Th. suppl. q. 69, a. 3.

Anges qui s'apparurent aux bonnes Dames qui cherchoient Jesus-Christ au sepulchre, et elles virent deux Anges qui estoient comme jouvenceaux de dix-huict ou vingt ans. Doncques c'est un poinct hors de controverse en l'Escriture et aux docteurs de l'Eglise... Conclusion, le diable peut former de telle forme et figure que bon luy semble, un corps prins de l'air, et s'en revestir, s'il n'est particulierement cohibé par la divine Providence : ainsi resoult S. Thomas apres S. Augustin (1). »

Quant aux apparitions des damnés, elles sont possibles, s'il plaît à Dieu de les permettre, car les réprouvés ne peuvent à leur gré sortir de l'enfer et parcourir la terre pour effrayer les mortels. On cite des faits qui paraissent certains. Néanmoins, comme ces sortes d'apparitions sont capables de porter la terreur et l'effroi dans les âmes, on doit reconnaître qu'elles sont très rares, et il faut les attribuer à l'imagination ou aux artifices des démons toutes les fois qu'elles ne reposent pas sur des fondements très sérieux (2).

(1) *Discours des esprits*. Première Scholie. — D. Th. 1 p. q. 114, a. 4, ad 2 : Cum ipse (dæmon) possit formare corpus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur.

(2) Lopez Ezquerra. *Luverna myst*. Tr. 4, c. 13, n° 116. Quidam æstimaverunt animas damnatorum quasi æterno carcere reclusas, nullo unquam modo posse ab illa horribili reclusione ad hunc mundum regredi, propterea omnes earum apparitiones judicant esse a dæmonibus factas, qui fingunt esse animas eorum, qui vel vere in illo profundo lacu commorantur, vel ipsi intendunt quod credatur esse damnatos... Nos vero non solum fatemur posse animas damnatorum (Deo permittente et disponente) e fetissimo illo carcere ad nos egredi (ut variis exemplis comprobabimus), verumetiam (Domino volente) posse iterum ad sua corpora revocari, dummodo earum sententia damnationis non fuerit definitiva, ut expresse docet D. Th. in 1, dist. 43, q. 2, a. 2, ad 3 ; et in 4, dist. 45, a. 1, ad 3... Forsan evenire poterit directori, quod aliqui ad eum accedant affirmantes, se alicujus animæ damnatæ visionem vidisse ; quo in casu... habenda est cautela ; quia ut plurimum non erit vera visio, sed imaginatio ; raro quippe a Deo permittitur, propter horribiles et violentos effectus quos parit in videnti.

281. D. Que faut-il penser des apparitions corporelles des personnes vivantes?

R. Ces apparitions peuvent avoir lieu, soit par translation, soit par bilocation : des faits incontestables démontrent la possibilité de ces apparitions.

Il y a deux manières principales d'expliquer le fait de la bilocation : — La première, suivie par l'école aristotélicienne et thomiste, n'admet pas la possibilité d'une bilocation véritable et réelle, et explique le fait de la double présence simultanée par une représentation angélique à l'un des deux endroits. La seconde manière d'expliquer la bilocation, soutenue par les scotistes et par les partisans de la théorie leibnitzienne sur l'étendue et les corps, trouve tout simple d'admettre qu'un corps soit réellement présent simultanément en l'un et en l'autre endroit. Il n'entre pas dans notre but d'expliquer longuement le pour et le contre de ces deux opinions. On nous permettra néanmoins d'exposer aussi brièvement que possible l'opinion des thomistes qui est la nôtre.

Nous l'avons dit, d'après l'opinion des disciples de saint Thomas, on explique le fait de la bilocation par une représentation angélique à l'un des deux endroits. Le plus communément le sujet de l'apparition demeure à l'endroit où il se trouve (1) ; cependant, s'il y a trans-

(1) Benoît XIV (*De serv. Dei beat.* L. 4, p. 1, c. 32, n° 18), parlant des apparitions corporelles des personnes vivantes, par exemple, des apparitions de saint François d'Assise, de saint Pierre d'Alcantara, etc., etc., s'exprime ainsi : Aliud est, unum idemque corpus hominis viventis eodem tempore esse in duobus locis, quam philosophi appellant *replicationem ;* aliud est, hominem vivum existentem in uno loco, apparere in alio loco distanti. *Præsens indago* non primum, sed secundum respicit casum, in quo, si aptæ et firmæ adsint probationes, et cætera veræ apparitionis indicia non desint, una cum aliis, quæ diximus adesse debere, ut apparitiones mortuorum inter miracula recenseantur, et ut de eis habere possit ratio in judicio Beatificationis et Canonizationis, de miraculo non dubitarem, etiam ad prædictum effectum,

lation, c'est-à-dire si la personne est véritablement présente au lieu de l'apparition, rien ne s'oppose à ce qu'une représentation angélique prenne la place de la personne pour voiler son absence. Cette explication du phénomène de la bilocation est fondée sur la contradiction qui existe dans la présence simultanée d'un corps en deux lieux différents *circumscriptive*, c'est-à-dire selon la mesure de sa propre quantité correspondante à la quantité du lieu (1).

Qu'on ne dise pas qu'un pareil phénomène se reproduit tous les jours dans le mystère de la divine Eucharistie ; car il n'y a pas parité entre la présence réelle du corps de Jésus-Christ en plusieurs lieux au Saint-Sacrement de l'autel, et la présence simultanée d'un autre corps en deux endroits. Le corps de Jésus-Christ est présent au ciel d'une présence naturelle, déterminée et

cum vera apparitio dari non possit, nisi ministerio Angelorum corpus aereum efficientium, quod sine speciali Dei providentia, et insolito quodam modo efficere non possunt.

(1) Goudin. *Physica*. P. 1, disp. 3, q. 4, a. 2. *Secunda conclusio:* Etiam per miraculum fieri posse non videtur, ut idem corpus sit in pluribus locis præsentia circumscriptiva et quantitativa.

Le P. Guérinois, dominicain, dans son *Clypeus philosophiæ thomisticæ* (Phys. P. 2, q. 5, a. 3, § 1), prouve ainsi la même conclusion : Dico : nec etiam per miraculum, sive de potentia Dei absoluta, idem numero corpus quantum, potest simul esse circumscriptive in pluribus locis. Hanc conclusionem perpetuo docet S. Thomas. In primis ergo, in 4, d. 44, q. 2, a. 2, quæst. 1, ad 4, sic fatur : « Dicendum quod unum corpus esse simul localiter in duo» bus locis, non potest fieri per miraculum. » Et infra : « Quod » idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contra» dictionem ; sicut quod homo careat ratione. » *Quodlib.* item 3, a. 2, habet : « Dicendum, quod aliquod corpus esse localiter in » aliquo loco, nihil est aliud, quam corpus circumscribi et com» prehendi a loco, secundum commensurationem propriarum dimen» sionum ; quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in » ipso loco, quod nihil ejus est extra locum illum ; unde ponere, » quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere » contradictoria esse simul ; unde secundum præmissa, hoc a Deo » fieri non potest. » Similia habet verba, 1 p. *q.* 76, a. 8, et q. 81, a. 1, ad 2, et alibi sæpe. Hæc et alia innumera S. Doctoris testimonia adeo sunt clara, ut vix ullam patiantur explicationem in favorem oppositæ sententiæ.

limitée, *circumscriptive*, comme disent les théologiens, c'est-à-dire selon la mesure de sa propre quantité correspondante à la quantité du lieu. Le corps de Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie *sacramentaliter*, d'une présence sacramentelle et surnaturelle, sans y occuper un espace déterminé et limité par la quantité qui lui est propre dans son état naturel. Cette dernière présence de Jésus-Christ est sans doute incompréhensible pour nous ici-bas, mais nous concevons, aidés et soutenus par la foi, que le corps glorifié du Sauveur peut avoir par la toute-puissance de Dieu, ce genre de présence très véritable et très réelle. La contradiction n'existe, d'après saint Thomas, que dans la présence simultanée et *circumscriptive* d'un même corps en plusieurs endroits (1).

(1) Le P. Guérinois (*Phys.* P. 2, q. 5, a. 2, § 2) répond ainsi à l'objection que l'on peut tirer de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie : — Respondeo negando paritatem. Immediata siquidem ratio constituens corpus v. g. Christi modo sacramentali præsens in altari, est passiva substantiæ panis in corpus Christi conversio. Unde quia hæc passiva conversio simul multiplicari potest divinitus ad multiplicationem substantiarum panis in corpus Christi convertendarum, absque ulla corporis Christi multiplicatione : potest divinitus idem numero corpus Christi simul poni sub diversis speciebus panis in diversis altaribus, modo sacramentali. At ratio immediata constituens corpus circumscriptive præsens in loco, est quantitas circumscripta a loco : unde quia repugnat, ut eadem numero quantitas simul circumscribatur a pluribus locis adæquatis, repugnat quoque, ut idem numero corpus sit simul præsens circumscriptive pluribus locis adæquatis.

Quod autem dicunt adversarii, nempe, rationes supra allatas pro nostra conclusione probanda, etiam probare, idem numero corpus non posse divinitus esse simul pluribus in locis, modo sacramentali, omnino falsum est. Etenim prima conclusionis nostræ ratio est, quod si idem numero corpus foret circumscriptive præsens simul pluribus in locis, multiplicaretur extensio localis, non multiplicata quantitate, quæ est immediata radix extensionis localis : hæc autem minime probat, idem numero corpus, v. g. Christi, non posse divinitus esse simul pluribus in locis, seu in altaribus, modo sacramentali ; quoniam sicut tunc multiplicatur in corpore Christi præsentia sacramentalis, ita etiam multiplicatur radix immediata præsentiæ sacramentalis, nimirum passiva conversio substantiæ panis in corpus Christi.

Ajoutons aux excellentes raisons du P. Guérinois un argument

282. D. Les apparitions ou visions corporelles sont-elles sujettes aux illusions ?

R. Les apparitions ou visions corporelles sont sujettes aux illusions de l'imagination et du démon. Si la vision est commune à un grand nombre, c'est une preuve que l'apparition est réelle (1) ; dans le cas contraire, il faut examiner attentivement les dispositions du témoin (2). Mais toute apparition réelle n'est pas exempte d'illusion : le démon peut se transformer en ange de lumière, et nous représenter Notre-Seigneur, la très sainte Vierge, et les Saints (3). Il faut donc marcher dans cette voie avec une grande circonspection.

Les visions corporelles sont le plus souvent accordées par Dieu à ceux qui commencent, pour les détacher des choses terrestres et pour les attirer à son service, en les saisissant par l'appât des choses sensibles. Ce n'est pas

d'une grande valeur. Le saint Concile de Trente (Sess. XIII, c. 1) s'appuie sur la différence qui existe entre la présence réelle de Notre-Seigneur au ciel et au Saint-Sacrement pour prouver qu'il n'y a pas de répugnance dans le mystère de l'Eucharistie : Nec enim hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in cœlis assideat, juxta modum existendi naturalem ; et multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus.

(1) D. Th. 1 p. q. 51, a. 2, c. : Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus.

(2) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 4, p. 1, c. 32, n° 15 : Si probata sit fides ejus qui sibi factam refert apparitionem, esto ea contigerit, dum esset cum aliis et alii non viderint, ex hoc firmum deduci non posse argumentum adversus apparitionis veritatem ; quia potuit esse imaginaria, aut quia, si corporalis fuit, Deus facere potuit, ut unus videret, cæteri autem non viderint.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 1, n° 10 : Ista apparitio visibilis est omnium infima... Est insuper illusioni dæmonis multum exposita ; quoniam virtute naturali potest ex aere formare, sicut possunt Angeli boni, et in illo Christum Dominum, aut Virginem Mariam, aut sanctum aliquem exhibere, vel seipsum Angelum lucis esse mentiri.

d'ordinaire le signe d'une grande vertu, c'est plutôt l'indice d'une grande faiblesse, puisque Dieu emploie pour attirer à lui des moyens aussi extraordinaires. On doit juger de toutes les visions corporelles par les effets qu'elles produisent. Premièrement, si le trouble et la crainte qui saisissent l'âme de prime abord sont peu à peu suivis d'une grande joie, d'une paix durable, d'une lumière intérieure et d'une sainte disposition à la piété et à l'oraison, bien que ces effets ne soient pas encore complets, parce que l'âme n'est point assez purifiée, c'est une preuve que la vision vient de Dieu, car les visions diaboliques commencent par la jouissance sensible et finissent par la tristesse, le trouble et l'aridité. Secondement, les apparitions qui ont Dieu pour principe apportent toujours à l'âme des fruits de salut : une ardente charité et une grande énergie dans la pratique de la vertu, le renoncement à soi-même et à toutes choses créées, un saint zèle pour la perfection et surtout une profonde humilité. L'âme ainsi favorisée se garde bien de manifester indiscrètement ce qu'elle a vu, et ce n'est qu'avec une extrême répugnance qu'elle s'en ouvre à son père spirituel. Le contraire arrive dans les fausses visions : l'âme n'en éprouve qu'une vaine complaisance et en parle souvent sans motif (1).

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 3, n° 23 : Si hæc visio sit a bono spiritu, quamvis anima sic contremiscat, paveat et conturbetur, sensim tamen roboratur et conquiescit, atque in se mirabile lumen et altissimam objecti cognitionem percipit, pariterque ardorem in voluntate, fervidamque promptitudinem ad bene operandum, non autem omnino pacificam, eo quod nondum est purgata... n° 24. Si autem hæc visio fiat a spiritu nequam, regulariter contrarios effectus parturit... n° 25. Alii sunt effectus bonæ visionis, scilicet animam suavi charitatis ardore conflagrare, miram fortitudinem, et robur infundere, per quod non solum redditur anima prompta et diligens ad omnia contemnenda propter Deum, verumetiam omnia quæ mundi et carnis sunt, despicit, fastidit, et horret, ut ait Dionysius carthusianus, *opusc. de vita inclus.* C. 15, et omnia tantummodo quæ Dei sunt, amat, quærit, et concupiscit, et adeo profunde humilis redditur, quod potius eligeret mori, quam

283. D. Quelle conduite faut-il tenir en présence des apparitions surnaturelles ?

R. Ceux qui sont favorisés d'apparitions qui représentent Jésus-Christ, la sainte Vierge ou les Saints, ont trois choses à faire. Premièrement, il faut rendre à ces apparitions les honneurs qui leur sont dus, car lors même qu'elles seraient le résultat d'une illusion de l'imagination ou du démon, ces honneurs seront rapportés aux personnes représentées dans l'apparition (1); cependant, s'il y avait quelque doute sur l'origine de ces phénomènes, comme il arrive surtout dans les simples apparitions (II, 274), il ne faudrait le faire que sous condition (2). Secondement, on doit consulter son directeur, ou quelque personne de doctrine, capable de discerner si ces apparitions sont vraiment des grâces de Dieu : on le reconnaîtra à leur conformité à l'enseignement de l'Église et aux bonnes dispositions qui en résultent dans l'âme pour la pratique de la vertu. Troisièmement enfin, on doit se montrer très fidèle à retirer les fruits de sainteté que Dieu se propose en les accordant, et pour cela mener une vie toute surnaturelle, fondée sur une véritable et entière abnégation de soi-même (3).

visionem suam magistro manifestare... Contrarii sunt effectus pravi spiritus.

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 13 : Tria facienda sunt. Primo, Christum sibi apparentem, vel Virginem Mariam, vel aliquem ex Sanctis aut Angelis, reverenter et devote suscipiat, et congrua adoratione vel cultu se illi submittat. Nam quamvis ille esset diabolus, nullum est in hac adoratione periculum, ex quo ipse diabolum non adorat, nec veneratur, sed Christi, aut sanctorum imaginem sibi ostensam : quæ adoratio non in diabolum fertur, sed in Christum repræsentatum terminatur.

(2) D. Th. in 3, dist. 9, q. 1, a. 2, quæst. 6, ad 3 : Dicendum quod non potest diabolus, in specie Christi apparens, sine peccato adorari, nisi sit conditio actu explicata ; non enim sufficit solo habitu : quia ipsa novitas rei insolitæ, considerationem et attentionem requirit.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th. Ibid.* n° 13 : Secundo,

Sainte Thérèse donne à ce sujet d'excellents conseils. « Comme les confesseurs, dit-elle, ne peuvent voir le fond de l'âme et que peut-être la personne qui est favorisée de ces apparitions ne saura pas leur en rendre compte, ils ont sujet de craindre, et ils doivent marcher avec une grande retenue jusqu'à ce que le temps fasse juger de ces visions par les effets qu'elles produisent. Ainsi, ils ne sauraient trop observer si cette personne avance de plus en plus dans l'humilité, et se fortifie dans les autres vertus... Un confesseur qui a une connaissance expérimentale de ces choses, verra bien vite si ce qu'on lui rapporte vient de Dieu, ou de l'ennemi du salut, ou de l'imagination, principalement s'il a le don du discernement des esprits ; et pourvu qu'il l'ait et qu'il soit savant, quand même il n'aurait point d'expérience de ces faveurs surnaturelles, il ne laissera pas d'en bien juger. Mais il importe extrêmement, mes sœurs, que vous agissiez envers vos confesseurs avec une grande sincérité et vérité... Pourvu que vous vous conduisiez de la sorte, ne vous inquiétez et ne vous troublez de rien : quand bien même ces visions ne viendraient pas de Dieu, si vous avez de l'humilité et une bonne conscience, elles ne vous nuiront pas. Notre-Seigneur saura tirer le bien du mal, et il fera tourner à votre profit les moyens employés par le démon pour vous perdre. Dans la pensée où vous serez que ce sont des faveurs du divin Maître, vous vous efforcerez de le mieux contenter, et d'avoir toujours devant les yeux la figure qui vous le représente. C'est ce qui faisait dire à un très savant

convenienti tempore hanc apparitionem magistro spiritus, vel alii viro prudenti manifestabit, ut ab eodem de veritate apparitionis doceatur... Et consideret an apparitio sit divinæ Scripturæ et sensui Ecclesiæ consona... An ad charitatem et omnem virtutem se sentiet excitari... Tertio demum, curet vitam cœlestem æmulari, et ita vivere ut mundo mortuus, Deo vero vivus sit et appareat, et per omnimodam sui abnegationem magis ac magis ad cœlestia dona se disponat.

homme que si le démon, qui est un si grand peintre, lui représentait une image de Notre-Seigneur qui parût vivante, il n'en serait pas fâché, parce qu'il la considérerait pour croître en dévotion, et aurait ainsi un moyen de battre l'ennemi avec ses propres armes. Quoiqu'un peintre soit un méchant homme, ajoutait-il, il ne faut pas laisser d'avoir du respect pour le tableau qu'il fait de Celui qui est pour nous la source de tous les biens. C'est pourquoi il improuvait le conseil donné par quelques-uns d'accueillir par des signes de mépris les visions qui mettraient devant les yeux les images de Notre-Seigneur, parce que, disait-il, nous devons révérer l'image de notre Roi partout où elle se présente à nos regards. Je trouve qu'en cela il parlait d'une manière très juste (1). »

284. D. Peut-on désirer ou demander à Dieu des apparitions ou autres connaissances surnaturelles extérieures ?

R. Il ne faut jamais désirer ni demander à Dieu ces choses surnaturelles extérieures : il y a plus, nous devons les fuir comme des obstacles à une plus grande perfection et comme des occasions souvent fort dangereuses.

« Il importe de le savoir, dit saint Jean de la Croix, quoique les effets extraordinaires qui peuvent se produire dans les sens corporels, soient l'œuvre de Dieu, il ne faut jamais s'y complaire, ni s'y confier avec assurance ; bien plus, il faut les fuir absolument, sans examiner s'ils dérivent d'un bon ou d'un mauvais principe. Plus il sont extérieurs et corporels, moins il est certain qu'ils aient Dieu pour auteur ; car c'est le propre de son Être de se communiquer à l'esprit. Il y a, en effet, pour l'âme plus de sécurité et un profit plus réel dans

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 9.

les grâces intérieures que dans les consolations sensibles, d'où peuvent naître de fréquentes erreurs et de nombreux dangers. Le sens corporel se fait lui-même dans ces circonstances le juge et l'appréciateur des grâces spirituelles, et les estime telles qu'il les sent. Cependant, il y a autant de différence entre la sensation et la raison qu'entre le corps et l'âme, et en réalité le sens corporel est aussi ignorant des choses spirituelles qu'une bête de somme est incapable de raisonnement.

» L'attache à ces opérations extraordinaires entraîne dans le piège du démon, ou du moins apporte un obstacle considérable au progrès de la perfection... Ces phénomènes sont de nature à engendrer l'erreur, la présomption et la vanité ; par leur côté sensible et matériel ils émeuvent beaucoup les sens, et l'âme qui les juge d'autant plus extraordinaires qu'ils affectent davantage sa sensibilité, abandonne, pour les suivre, son conducteur assuré, la foi. Cette fausse lumière est à ses yeux le moyen et le guide qui la conduiront au but de ses aspirations, c'est-à-dire à l'union divine ; mais loin de là, plus elle s'arrête à ces obstacles, plus elle s'écarte du chemin et se prive du moyen par excellence qui est la foi. En outre, l'âme se voyant favorisée de grâces extraordinaires en conçoit secrètement une certaine bonne opinion d'elle-même ; elle s'imagine être quelque chose devant Dieu ; or cette pensée est tout à fait contraire à l'humilité. D'autre part, l'ennemi du genre humain lui suggère de semblables sentiments, qui parfois se traduisent par des signes non équivoques. Dans ce but, il propose souvent des objets surnaturels aux sens, il fait apparaître aux yeux des figures de Saints, des splendeurs merveilleuses ; retentir aux oreilles des paroles astucieuses. Pour charmer l'odorat il répand des parfums très suaves ; il flatte le goût par d'exquises douceurs et le toucher par d'ineffables déli-

ces, afin d'attirer les sens par tous ces appâts séducteurs, et de les entraîner dans une foule de maux.

» Règle générale : il faut toujours rejeter ces représentations et ces sentiments ; supposé même qu'ils viennent de Dieu, l'âme ne l'offensera pas en agissant de la sorte, et ne laissera pas de recevoir l'effet et les fruits dont Dieu veut la gratifier par ce secours... Si l'âme adhère volontiers à ces visions extérieures et à ces faveurs divines, il en résulte six principaux inconvénients. Premièrement, la perfection de la foi qui doit régir l'âme, diminue infailliblement : en ne fermant pas les yeux à tout le créé, elle se détourne de la voie qui conduit à l'union divine... Secondement, si l'on ne renonce pas à ces faveurs, elles font obstacle à la vie de l'esprit ; l'âme s'y arrête et cesse de prendre son essor vers l'invisible : c'est là une des raisons alléguées par Notre-Seigneur à ses disciples pour leur insinuer la nécessité de son éloignement, afin que le Saint-Esprit descendît sur eux... Troisièmement, l'âme qui s'attache avec un sentiment de propriété à ces phénomènes mystiques, ne progresse pas dans la nudité d'esprit et le parfait abandon. Quatrièmement, le fruit et la vertu intérieure de ces communications se perdent, si l'âme concentre son attention sur ce qu'elles ont de sensible, c'est-à-dire sur l'accessoire... Cinquièmement, les faveurs divines reçues avec un sentiment de propriété et dont on ne fait pas bon usage deviennent inutiles. Or, les accepter volontiers et s'y arrêter, ou bien les conserver avec un esprit de propriété, et n'en tirer aucun profit réel, c'est tout un... Sixièmement, par l'adhésion de sa volonté, l'âme ouvre une porte au démon pour la tromper sur d'autres points semblables...

» C'est pourquoi il est sage de fermer l'entrée de notre âme à toutes ces visions par une crainte salutaire : en repoussant les mauvaises on évite les tromperies infernales, et à l'égard des bonnes on surmonte l'obs-

tacle à la vie de la foi, dont l'esprit recueille alors tous les fruits... L'âme pratique-t-elle sous ce rapport l'abnégation et le véritable dépouillement, le démon cesse d'agir à la vue de l'inutilité de ses efforts, et Dieu augmente ses faveurs dans ce cœur humble et dégagé ; il l'élève et l'initie à de grandes choses, comme le serviteur qui fut trouvé fidèle dans les petites. Si la fidélité de l'âme est soutenue, le Seigneur ne laissera pas tarir la source de ses grâces, il la conduira ainsi peu à peu jusqu'à l'union et à la transformation divine... O homme spirituel !... renoncez à toutes les connaissances, à toutes les délectations qui affectent les sens extérieurs ; ces attaches, croyez-moi, sont le plus grand obstacle à la nuit spirituelle de la foi. Ces visions et ces connaissances n'ont aucune proportion avec Dieu et sont incapables de servir de moyens immédiats à l'union...

» Je me suis un peu étendu sur ces connaissances extérieures, ajoute saint Jean de la Croix en terminant cet intéressant chapitre dont nous ne donnons ici que des extraits, cependant cette matière est si intarissable que je crains encore d'avoir été trop bref, en me bornant à donner ce conseil de ne jamais accepter les visions, révélations et autres choses extérieures et sensibles, si ce n'est dans certaines circonstances très rares, et après mûr examen de personnes doctes, spirituelles et expérimentées. Dans cette conjoncture même, il ne faut jamais les désirer (1). »

Mais quelles sont les circonstances très rares où il serait permis de se rappeler les visions corporelles ? Cela pourrait arriver chez des âmes éprouvées par une grande aridité et qu'on espérerait encourager et ranimer par ce moyen. Toutefois, même dans cette circonstance, il faut avoir soin de ne point s'arrêter à l'*écorce* de ces visions, c'est-à-dire à la représentation claire et dis-

(1) *La Montée du Carmel*. L. 2, c. 11.

tincte de l'objet ; l'âme doit s'en dépouiller aussitôt pour s'élever à Dieu en esprit de foi, avec paix et suavité, effets salutaires que Dieu se propose dans toutes ces visions (1).

285. D. Qu'est-ce qu'on entend par une vision imaginaire ?

R. La vision imaginaire est la manifestation extraordinaire et intérieure d'un objet par des espèces sensibles ou images imprimées dans l'imagination et éclairées d'une lumière surnaturelle. Cette vision, non moins distincte que celle des yeux du corps, est produite, soit par la représentation ou excitation des espèces ou images que nous avons reçues telles par les sens, soit par une combinaison surnaturelle des espèces acquises et conservées dans l'imagination, soit enfin par des images nouvelles infuses. La vision imaginaire est d'un ordre plus élevé que la vision corporelle ; elle s'étend plus loin, puisqu'elle peut représenter non seulement les choses présentes, mais aussi les choses passées et futures (2). Les visions imaginaires se manifestent non

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 4, n° 27. Quia hujusmodi visiones Deus tribuit animabus, non ut conserventur, sed ut ab eis, excitatione assumpta, animæ ad spiritualem et a sensibus absolutam Dei notitiam, in fide pura et fervida charitate assurgere possint, subindeque ut earum corticem materialem et indumentum renuntient... Propterea in prædictis visionibus, licet a bono spiritu procedant, debet curare magister, quod accepta earum medulla, sive excitatione, accidentia et corticem materialem quamprimum possint, repudient, atque ad simplicem Dei intuitum, per fidem et charitatem assurgere conentur.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 2, n° 1 : Visionem imaginariam diffinit D. Th. in expos. sup. C. 1. Isaïe, « cognitionem habitam per speciem receptam in imagina- » tione, » repræsentantem aliquid divinum et cœleste, non minus clare, quam si corporeis oculis cerneretur. Potentia imaginativa est perfectior sensitiva exteriori, quia percipit res præsentes, præteritas et futuras et impossibiles fingit... Fit autem hæc apparitio per species seu figuras et imagines rerum quas jam habemus, vel fit alicujus objecti, non prius quidem in seipso corporaliter visi, sed visi in aliquo sibi simili, et per partes, et tunc coordinantur species

seulement dans l'état de veille, mais aussi dans le sommeil : il y a entre ces deux sortes de visions imaginaires une grande analogie, et aussi quelques différences que nous aurons à signaler. Le démon peut aussi produire la vision imaginaire, en excitant ou combinant les espèces ou images préexistantes, mais il n'est pas en son pouvoir d'imprimer dans l'imagination des espèces nouvelles infuses (1).

Nous ferons ici une remarque au sujet de certaines visions imaginaires. Plusieurs esprits trop crédules prennent facilement de simples visions imaginaires pour des phénomènes d'un ordre tout différent. Ainsi, visiter en esprit des contrées éloignées, se rendre un compte exact de tout ce qui s'y passe, n'est pas une preuve qu'on y soit allé en réalité, en corps et en âme, encore moins que l'âme seule s'y soit transportée : la vision imaginaire suffit pour expliquer ce phénomène. Que si l'on a été vu et entendu dans ces contrées éloignées, alors il faut recourir au phénomène de la bilocation tel que nous l'avons expliqué (II, 281), ou bien admettre que la personne a été transportée en corps et en âme par le ministère d'un Ange. Toutefois, qu'on se le rappelle, il ne faut pas multiplier les miracles sans nécessité (2).

acquisitæ, quibus divinitus coordinatis, ipsum objectum adæquate repræsentatur : vel per novas imagines a Deo immissas.

Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 5, n° 39. Visiones imaginariæ... fiunt per species materiales... sed necessarium est quod... notitiam objecti anima a Deo accipiat.

(1) D. Th. 1 p. q. 111, a. 3, 2 : Dicendum quod angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius receptam. Non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores. — *De malo*, q. 16, a. 9. c. : Non potest dæmon influere novas formas... in sensum et imaginationem. — Cf. *De verit.* q. 11, a 3. *De potentia*, q. 6, a. 3, ad 13.

(2) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 2, c. 2. n° 10 : Cum omnia quæ res faciunt ut causæ efficientes, possit Deus agere per se solum, procul dubio sufficeret quod Deus speciem. . infunderet

286. D. Quel sont les objets de la vision imaginaire ?

R. Les objets de la vision imaginaire peuvent être ou des images fidèles ou des symboles. Tous les objets de la vision corporelle sont accessibles à la vision imaginaire : Dieu, Jésus-Christ, la très sainte Vierge Marie, les Anges, les Saints, les âmes du purgatoire, les damnés, les vivants et jusqu'aux créatures inanimées.

287. D. Que faut-il penser des songes ?

R. Les songes peuvent être naturels ou surnaturels. Les songes naturels prennent leur source en nous-mêmes ; ils sont causés par la réminiscence des choses qui nous ont impressionnés dans l'état de veille ou par la combinaison des humeurs. Les songes surnaturels ont leur principe hors de nous-mêmes ; ces derniers peuvent venir d'un bon ou d'un mauvais principe, c'est-à-dire de Dieu ou du démon (1).

potentiæ visivæ... — 11. Ex hac irrefragabili ratione deducitur error multorum circa illas animas, quæ per proprias species objectorum infusas a Deo, vident aliquas res absentes, ut Indiam ;... putant enim sibique suadent illas vere, et realiter in Indiam fuisse translatas, et nimis errant, quia nullatenus illuc deferuntur, sed per dictas species infusas vident... — 12. Multo magis incongruum rationi est affirmare, quod illuc in spiritu transportantur, ut vulgo dicitur,... quandoquidem spiritus nihil aliud sit nisi anima, quæ si a corpore separaretur, unione destructa, necesse erat quod corpus moreretur, et indigeret novo miraculo ut anima iterum corpori uniretur, quod absque necessitate multiplicari non debet... Sed dicendum est, quod ire in spiritu, nihil aliud est, quam per supradictas species supernaturaliter infusas, objecta illa absentia ita intueri, quasi anima ibi realiter inveniretur, sed nullo modo extra corpus spiritus defertur... — 16. Quod si forte ita sit quod ibi ab accolis videantur, hoc potest fieri dupliciter : uno modo, si in corpore simul et spiritu sint ab Angelo asportati ; secundo, si angeli pro eis assumpto corpore aereo ibi apparuerint, eodem tempore quo in præ lictis animabus species ejusdem loci supernaturaliter infunduntur... — 19. Ad rationem objectam respondeo, quod remanere corpus quasi mortuum et cadavericum, non fit ex eo quod ab illo separetur anima, sed quia corpus patitur materiale deliquium.

(1) D. Th. 2. 2. q. 95, a. 6, c. : Somniorum causa quandoque qui-

Qu'il y ait des songes surnaturels divins, on ne peut en douter. La foi nous apprend que dans tous les temps Dieu s'est servi des songes pour révéler aux hommes ses saintes volontés. Sans remonter jusqu'au temps des Patriarches et des Prophètes pour en trouver des exemples, nous n'avons qu'à ouvrir l'Évangile, et, dès les premières pages, nous trouvons les trois songes de saint Joseph. La vie des Saints en contient aussi de nombreux exemples.

Il y a trois sortes de songes surnaturels divins. Dans les premiers, l'âme voit et entend l'objet qui lui apparaît et qui lui parle : ce sont les plus rares. Il en est d'autres, où l'âme entend très distinctement les paroles qu'on lui dit intérieurement, sans apercevoir en aucune façon, ni la personne qui lui parle, ni aucun autre objet : ceux-ci sont un peu moins rares. Enfin, il en est d'autres, où l'âme, plongée dans le sommeil du corps, ne fait simplement qu'apercevoir les objets qui lui sont présentés en songe, sans entendre aucune parole qui lui en explique l'énigme : ces derniers sont les plus communs, mais aussi les plus mystérieux (1).

dem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex : una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectatio fuit immorata in vigilando... Quandoque... est corporalis : nam ex interiore dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia... — Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis... ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis corporis... Spiritualis... quandoque quidem a Deo... Quandoque vero operatione dæmonum.

(1) D. Th. 2. 2. q. 173, a. 2. c. : Si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor),... non est talis consendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum : sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde a quibusdam vocatur extasis prophetiæ, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad dijudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. — Card. Bona. *De diser. spir.* C. 16. Aliquando datum est alicui somnium (divinum), sed non

Les songes sont ordinairement moins certains et moins faciles à discerner que les visions imaginaires dans l'état de veille ; cependant, dans le sommeil, l'âme jouit d'un plus grand repos, et se trouve en général mieux disposée à recevoir l'impression de l'objet qui lui est présenté (1).

288. D. Comment peut-on discerner les songes surnaturels divins des songes naturels et des illusions diaboliques ?

R. Voici ce qu'on peut répondre de plus sûr et de plus exact à ce sujet.

Les songes naturels ont toujours une cause purement naturelle. Chez quelques-uns, ce sera l'idée d'un objet qui les aura frappés pendant le jour, et dont les espèces se réveillent pendant le sommeil ; chez quelques autres, ce sont des contes fantastiques et effrayants qu'ils ont entendus, et dont l'impression revient ensuite en dormant. Pour discerner les songes naturels de ceux qui ne le sont pas, on doit donc d'abord examiner s'ils ne sont pas les suites d'une imagination blessée par quelque sujet de crainte ou par quelque autre forte passion, ou

ejus intelligentia, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor : aliquando utrumque, sicut Prophetis. Alia, ut diximus, clare et aperte quod Deus vult manifestant : alia obscure, et per varias similitudines atque enigmata.

(1) D. Th. 1 p. q. 12, a. 11, c. : Anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. — Et in Job. C. IV, l. 3 : *In horrore visionis nocturnæ, quando sopor solet occupare homines* ; tempus enim nocturnum, propter quietem, magis est congruum revelationibus percipiendis : in die enim a tumultibus hominum, et occupationibus sensuum mens quemdam strepitum patitur, ita ut susurrium verbi absconditi percipere nequeat... *Stetit quidam cujus... imago coram oculis meis...* Considerandum est, quod hujusmodi visa, quandoque apparent dormientibus, quandoque autem vigilantibus ; et veriora solent esse, et certiora, cum vigilantibus apparent, eo quod in vigilando est ratio magis libera, et quia in somno spirituales revelationes minus discerni possunt a somniis frivolis et consuetis.

bien encore si ce n'est pas le résultat d'un sang appauvri par le défaut de nourriture. On doit aussi faire attention à ce que ces rêves renferment ; le plus communément, dans les rêves naturels, les idées n'ont rien de lié, et on n'y distingue aucun ordre, ni aucune suite : c'est un des traits les plus caractéristiques de ces songes. Tout y est quelquefois si bizarre, si ridicule et si extravagant, qu'on ne peut y ajouter foi sans faire preuve de superstition et de faiblesse d'esprit. Soit donc qu'on ait lieu d'attribuer un songe à quelqu'une des causes naturelles qui ont coutume d'en produire de semblables, soit qu'en le considérant en lui-même on n'y trouve qu'une confusion d'idées, on doit alors raisonnablement penser qu'un tel songe n'est pas surnaturel.

Mais tout songe surnaturel ne vient pas de Dieu, il peut aussi venir du démon. Pour qu'un songe surnaturel soit divin, il ne doit rien contenir qui soit opposé aux bonnes mœurs, ni contraire à quelque vérité révélée ; si un songe contredit le moins du monde quelque point du dogme ou de la morale évangélique, il est certain qu'il ne vient pas de Dieu, mais du démon. Quoiqu'on puisse encore quelquefois se tromper dans l'examen d'un rêve qui ne contient que des choses conformes à la bonne doctrine et à la piété chrétienne, cependant d'ordinaire Dieu sait bien se faire sentir. Si c'est un pécheur, habitué à vivre tranquillement dans le crime, qui se voit troublé depuis un certain temps par des songes, il comprendra facilement avec un peu de bonne volonté, que c'est Dieu qui le poursuit. Si ce sont des âmes choisies et privilégiées, à qui Dieu accorde ces songes mystérieux, elles ne s'y tromperont pas, car la paix et la consolation qu'elles goûtent à leur souvenir, leur en découvrent assez la céleste origine. Il est vrai que le sens de ces songes n'est pas toujours aisé à pénétrer ; mais en bien des occasions, ce qu'ils ont d'obscur et

de caché se trouve plus tard éclairci par les événements (1).

On peut donc, jusqu'à un certain point, discerner les songes surnaturels divins des songes naturels et des illusions diaboliques ; une personne sage et expérimen-

(1) D. Th. in Job. C. IV, l. 3 : Sciendum est enim quod aliquando, propter nimiam commotionem fumositatum et humorum, vel omnino non apparent somnia, vel perturbata et instabilia, sicut in febricitantibus solent accidere ; et hujus somnia, cum parum aut nihil spiritualitatis habeant, omnino absque significatione existunt. Cum autem humores et fumositates resederint, apparent somnia quieta et ordinata, quæ cum sint magis spiritualia, in intellectiva parte etiam quemdam vigorem habent ; et hujus somnia solent esse veriora... Item considerandum est, quod somnia, quæ sunt quieta, plerumque sunt reliquiæ præcedentium cogitationum : unde homo in somno frequentius videt illos cum quibus consuevit conversari : et quia talia somnia causam habent ex nobis, et non ab aliqua superiori causa, non sunt magnæ significationis... Considerandum est, quod hujusmodi apparitiones aliquando fiunt a spiritu bono, aliquando a malo : utroque autem modo in principio timorem patitur homo per insolitam visionem ; sed cum a bono spiritu apparitio procedit, timor in consolationem finitur.

Card. Bona. *De discr. spir.* C. 16, IV... Sunt quædam signa sive regulæ ex ipsis somniis assumptæ, quibus vir sapiens et expertus facile potest conjicere, ex qua causa proveniunt... — 1. Naturalium alia sunt temere et fortuito occurrentia, et quæ nihil prorsus significant, nec ullam cum futuris connexionem habent : et hæc omnino rejicienda, atque spernenda sunt. Alia statum, et constitutionem, sive temperamentum somniantis indicant ; et ex his solent medici morborum causas investigare. Nulla autem sunt, quæ naturaliter futura contingentia præsagiant. — 2. Somnia quæ inutilia, superstitiosa, et vana suggerunt : quæ tetra, horribilia, aut obscena repræsentant, vel ad malum quocumque modo provocant ; seu quibus occulta manifestantur ob solam curiositatem vel ad inanem scientiæ ostentationem spectantia : aut futura prædicuntur, quæ postea ex eventu falsa dignoscuntur, a dæmone vel a natura oriri evidens est. — 3. Si somnia accidant incomposita, turbulenta, ridicula, monstruosa, et quæ statim evanescunt ac dissipantur, non sunt a Deo : ipse enim omnia facit in numero, pondere, et mensura, nec est aliquid inordinatum vel inutile in operibus ejus... — 4. Divinorum indicia sunt res ipsæ, quæ per somnium innotescunt, si ejus generis sunt, ut nonnisi a Deo revelari queant,... nisi forte talia fuerint, ut ea diabolus ex conjecturis vel aliunde scire possit. Solet etiam Deus, cum somnia immittit, miro quodam fulgore mentem illustrare, et voluntatem sic afficere, ut illis firmiter hæreat, et certo sciat a Deo esse, nec ullo unquam tempore eorum obliviscatur. —... 5. Tutiora et certiora indicia sunt quæ ex ipsis rebus in somniis ostensis desumuntur. — Quibus et illa adjungi debent, quæ allata sunt, cum de spiritibus discernendis actum est.

tée, après les avoir considérés et mûrement examinés en particulier dans toutes leurs circonstances, en découvrira le principe avec une sorte d'assurance. Du reste, il est quelquefois des songes si visiblement marqués du doigt de Dieu, qu'il est difficile de s'y méprendre, pourvu qu'on y apporte l'attention et l'intelligence nécessaires. Toutefois, pour découvrir et pénétrer le sens caché de ces songes, il faut toujours une lumière d'en haut ou vision intellectuelle, que Dieu accorde ou refuse à son gré (1).

289. D. Les visions imaginaires sont-elles sujettes aux illusions ?

R. Sans aucun doute. En effet, les visions imaginaires peuvent être naturelles ou surnaturelles : naturelles, elles sont le produit de notre imagination surexcitée par une activité excessive ou par un état maladif ; surnaturelles, elles sont formées en nous sans nous, passivement ; ces dernières viennent de Dieu ou du démon. « Le sens de l'imagination, dit saint Jean de la Croix, est celui dont le démon s'empare le plus facilement, c'est la porte par où il pénètre dans l'âme avec tous ses artifices. C'est là aussi, comme dans une place publique ou comme dans un port, que l'entendement vient prendre et mettre en réserve ses provisions. Dieu s'y présente pour offrir à l'intelligence des images et des pensées salutaires, et le malin esprit, de son côté, s'empresse d'accourir avec l'appât de ses représentations trompeuses (2). »

Les visions imaginaires sont donc sujettes aux illu-

(1) Card. Bona. *Ibid.* Somnia, ea præsertim quæ futura præsagiunt, rarissima sunt, et non nisi ob aliquem insignem causam quæ ad publicam utilitatem spectet, immitti solent : quorum significationes, cum a solo Dei consilio et voluntate institutæ sint, ejus duntaxat revelatione innotescere hominibus possunt.

(2) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 16.

sions : le démon peut nous tromper et nous pouvons nous tromper nous-mêmes.

290. D. Comment peut-on discerner les visions imaginaires divines des jeux de l'imagination et des illusions diaboliques ?

R. Les auteurs donnent trois signes principaux qui servent à distinguer les visions imaginaires divines des contrefaçons de l'imagination et du démon.

Premièrement, la vision imaginaire divine ne dépend ni de notre industrie, ni de notre tempérament. On ne peut donc pas la produire ni l'éloigner à volonté ; elle vient subitement et dure peu (1). Secondement, la vision imaginaire divine laisse l'âme dans une très grande paix ; le contraire arrive quand le démon en est l'auteur (2). Troisièmement, la vision imaginaire est facile à reconnaître à ses fruits : si Dieu en est l'auteur, on verra l'âme ornée de toutes les vertus, et en particulier humble et soumise ; si c'est le démon, on découvrira

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 2, nº 8 : Vera visio imaginaria facile discernitur ab imaginationis fictione : fictio siquidem ab ipsa imaginatione descendente fabricatur... Vera visio imaginaria procedens a Deo accidit animæ vix aliquid cogitanti, subito quippe divinitus objectum potentiæ manifestatur... Si quis diu Dominum imaginationis actu contemplaretur, non vere esset imaginaria visio.

(2) D. Th. in Job. C. IV, l. 3 : In consolationem finitur. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th. Ibid.* Vera visio imaginaria... animam timore prius turbat, ut postmodum in felici et suavissima pace relinquat. — Card. Bona. *De discr. spir.* C. 19, nº 10. Sancti Patres optimum esse judicium bonæ apparitionis docent, si ad primum aspectum ejus qui apparet perturbetur homo, et terrore ac horrore quodam concutiatur ; postmodum vero ab omni anxietate ac timore liber, interna quadam dulcedine perfundatur, quæ charitatem et humilitatem augeat, et altissimæ perfectionis desiderium excitet. Quod si initio lætitia quædam oriatur in mente, quæ postmodum in horrorem et mœrorem convertatur : aut horror initio conceptus diu perseveret ; signa hæc sunt quod ille qui apparuit spiritus nequam est. Hunc vero terrorem initio apparitionis non credo esse signum universe verum, in his enim qui angelicis sanctisque visionibus assueti sunt, cessare videtur hujusmodi terror, ipsa assuetudine terrorem tollente.

bientôt son orgueil et sa duplicité; si c'est l'imagination, des regards clairvoyants ne tarderont pas à s'en rendre compte, car la vanité, la curiosité, une vertu superficielle, et l'inconstance dans le récit, sont les conséquences d'une imagination dévoyée et vagabonde (1).

Sainte Thérèse expose d'une manière très intéressante les différents caractères de la vision imaginaire divine. « Je viens maintenant, dit-elle, aux visions que l'on appelle imaginaires. On dit qu'elles sont plus exposées que les intellectuelles aux artifices du démon, et je pense qu'il en est ainsi... Lorsque Notre-Seigneur veut donner à une âme un gage tout particulier de son amour, il lui fait voir clairement sa très sainte Humanité, en se montrant à elle de la manière qu'il veut, ou tel qu'il était quand il conversait dans le monde ou tel qu'il apparaissait après sa résurrection. Et quoique cette vision passe, pour ainsi dire, avec la rapidité de l'éclair, néanmoins la glorieuse image de l'Homme-Dieu demeure si vivement empreinte dans l'imagination, qu'il me paraît impossible qu'elle s'en efface jusqu'au jour où l'âme lui sera éternellement unie dans la gloire... Ni l'imagination en mille années, ni l'entendement avec tous ses efforts ne sauraient nous donner une idée de cette beauté et de ce plaisir, et toutefois l'âme est saisie d'une sainte terreur en présence de la majesté de son Dieu. Elle n'a pas besoin de demander, ni qu'on lui dise quel est Celui qu'elle contemple, il se fait trop bien connaître à elle comme le Maître absolu du ciel et de la terre... Si l'âme est capable de considérer longtemps

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th. Ibid.* n° 11 : Facile colliget et cognoscet qualis sit arbor... Si fuerit a Deo, præter alia signa, videbit animam humilem, virtutis amatricem, et in verbis sinceram. Si fuerit a dæmone, videbit e contra eamdem animam superbam, virtutis umbram, et in suis revelationibus mendacem. Si fuerit ab imaginatione propria ficta, videbit animam vanam, curiosam, nec in virtute fundatam, et in dictis suis inconstantem.

Notre-Seigneur, je ne crois pas que ce soit une vision, mais plutôt l'effet d'un grand effort d'imagination : et cette figure qu'elle croira voir sera comme inanimée et comme morte, en comparaison de celle que l'âme voit dans ces heureux moments où cet adorable Maître se montre véritablement à elle.

» Il est des personnes, et j'en connais plusieurs, dont l'imagination est si vive, et dont l'esprit travaille de telle sorte, qu'elles croient voir clairement tout ce qu'elles pensent. Mais si elles avaient eu de véritables visions, elles reconnaîtraient sans ombre de doute que les leurs ne sont que des chimères. Comme elles sont un pur travail de leur imagination, non seulement elles ne produisent aucun bon effet, mais elles les laissent beaucoup plus froides que ne ferait la vue de quelque dévote image ; en outre, elles s'effacent de l'esprit beaucoup plus vite qu'un songe, ce qui achève de prouver le mépris qu'on en doit faire. Dans les vraies apparitions de Notre-Seigneur dont je parle, c'est tout le contraire. Car lorsque l'âme ne pense à rien moins qu'à voir quelque chose d'extraordinaire, cet adorable Maître se présente à elle tout à coup, remue tous ses sens et toutes ses puissances, et après l'avoir agitée de trouble et de crainte, la fait jouir d'une heureuse paix... L'âme est alors instruite des plus grandes vérités d'une manière si admirable, qu'elle n'a pas besoin de maître qui lui en donne l'intelligence ; Celui qui est la véritable sagesse l'a rendue capable, sans aucun effort de sa part, de les saisir et de les comprendre. Elle garde pendant quelque temps une telle certitude que cette vision vient de Dieu, que, quoi qu'on puisse lui dire de contraire, on ne saurait lui faire appréhender d'être trompée (1). »

291. D. La vision imaginaire divine pendant l'état de veille se produit-elle avec ou sans extase ?

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 9.

R. La vision imaginaire divine pendant l'état de veille ne se produit guère, croyons-nous, sans extase, surtout quand il s'agit de la sainte Humanité de Notre-Seigneur ; autrement il ne serait pas possible de distinguer l'apparition intérieure des impressions extérieures ; cette abstraction des sens est plus ou moins complète, selon qu'il est nécessaire à l'objet de la vision (1). Sainte Thérèse donne une autre raison. « Lorsque cet adorable Maître, dit-elle, accorde cette faveur à une âme, elle tombe presque toujours en extase, parce que sa bassesse ne peut soutenir une vue qui inspire tant d'effroi... C'est à cause de cela que le Seigneur suspend toutes les puissances de l'âme, aidant ainsi sa faiblesse, afin que ravie hors d'elle-même, elle puisse s'unir à son Dieu (2). »

Si la vision imaginaire est d'un ordre inférieur, les auteurs reconnaissent que les effets de la vision sont moins caractérisés ; l'abstraction des sens pourrait donc, en ce cas, être moins complète, soit que la suspension générale soit imparfaite, soit que tous les sens ne soient pas suspendus en même temps (3).

292. D. La vision imaginaire divine à l'état de veille est-elle toujours accompagnée d'une vision intellectuelle qui l'explique ?

R. Sainte Thérèse, parlant des apparitions de Notre-Seigneur, s'exprime ainsi : « Ces deux visions (l'imagi-

(1) D. Th. 2. 2. q. 173, a. 3: Quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat, quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plane discernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginaliter videt.

(2) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 9.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, n° 6 : Certum est, quod non semper est æque perfecta, nec tam viva visio imaginaria... dum aliquid aliud ab humanitate Christi manifestatur, ut ipsa constat experientia.

naire et l'intellectuelle) viennent presque toujours ensemble : ainsi, par la vision imaginaire, on voit des yeux de l'âme l'excellence, la beauté et la gloire de la très sainte Humanité de Notre-Seigneur ; et par la vision intellectuelle, on voit en lui le Dieu qui peut tout, ordonne tout, gouverne tout, remplit tout de son amour (1). » Saint Thomas affirme également qu'il n'y a pas de vision imaginaire parfaite, sans l'intervention d'une vision intellectuelle qui en fait voir et pénétrer le sens mystique (2). Cependant, si la vision imaginaire était d'un ordre inférieur, la vision intellectuelle pourrait devenir inutile, ou moins indispensable ; elle serait inutile si l'objet de la vision s'expliquait suffisamment par lui-même.

293. D. Peut-on désirer ou demander à Dieu des visions imaginaires ?

R. Agir ainsi serait entrer dans une voie très imparfaite et très dangereuse.

« Règle générale, dit saint Jean de la Croix, l'entendement ne doit pas se préoccuper des connaissances et des visions imaginaires, ni se nourrir de ce qui s'offre à lui sous la forme d'images et d'idées particulières, s'agît-il même de celles dont Dieu est l'auteur, et à plus forte raison de celles qui sont produites par le prince des ténèbres. Si l'âme veut acquérir la pureté, la simplicité et le dépouillement indispensables à l'union divine, elle ne doit tenir compte ni des unes ni des autres. En voici la raison : les accepter, c'est donner par là même accès à des formes sensibles et à des moyens fort limités, tandis que la sagesse de Dieu infiniment pure et simple, à laquelle l'entendement doit s'unir, n'admet ni

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 28.

(2) D. Th. *de verit*. q. 12, a. 12, c. : Non potest esse aliqua prophetia, quæ habeat acceptionem sine judicio, unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.

mode, ni forme aucune, et n'est point renfermée dans les bornes étroites d'une connaissance distincte. Or, pour unir ces deux extrêmes, l'âme humaine et la divine Sagesse, il est nécessaire d'établir entre elles une sorte de proportion et de ressemblance ; par conséquent, il faut que l'âme se revête de pureté et de simplicité, et cesse de se restreindre aux conceptions particulières (1). »

Un peu plus loin, saint Jean de la Croix revient sur le même sujet. « Quant aux visions imaginaires, j'affirme qu'en tout temps, dans l'état de perfection comme dans un état moins parfait, alors même que ces connaissances et ces visions sont de Dieu, l'âme ne doit pas y aspirer, ni s'y arrêter longtemps, pour deux motifs. — Premier motif : ces grâces, ainsi que nous l'avons dit, produisent leur effet passivement en l'âme, sans que celle-ci puisse y mettre obstacle, bien qu'elle soit libre d'en repousser le mode. Par conséquent l'effet accessoire est compensé éminemment, quoique d'une toute autre manière, par une communication plus abondante de l'effet essentiel qui s'opère dans l'âme. Il n'y a aucune trace d'imperfection ni d'égoïsme à renoncer à ces faveurs avec humilité et respect, c'est plutôt la preuve d'un véritable désintéressement et d'une abnégation parfaite : deux excellentes dispositions pour arriver à l'union divine. — Second motif : en agissant ainsi on se délivre du travail nécessaire pour discerner les visions vraies des fausses : travail qui n'est jamais sans péril, examen superflu où il n'y a d'autre profit pour l'âme que perte de temps et inquiétude. Cet examen expose encore l'âme à de nombreuses imperfections, entrave sa marche progressive, en ne l'affranchissant pas des minuties de ces connaissances particulières (2). »

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 16.
(2) *Ibid.* C. 17.

On le voit, les visions imaginaires quoique plus parfaites en elles-mêmes que les visions corporelles, n'en sont pas pour cela plus désirables, ni plus profitables aux âmes que Dieu appelle à la sublimité de l'union divine.

294. D. Pourquoi Dieu envoie-t-il ces visions imaginaires, puisqu'elles exposent les âmes à tant d'écueils et de dangers ?

R. « Avant de répondre à cette difficulté, dit saint Jean de la Croix, il est bon d'établir trois principes. Le premier est de saint Paul : « Les choses qui existent ont » été établies par Dieu (*Rom.* XIII, 1.) » Le second nous est enseigné par l'Esprit-Saint au livre de la Sagesse où il est écrit : « La Sagesse de Dieu atteint d'une extré- » mité à l'autre avec force, et dispose tout avec suavité » (*Sap.* VIII, 1). » Enfin le troisième nous est fourni par l'école : « Dieu meut tous les êtres, chacun selon le mode » de leur nature. »

» C'est une conséquence évidente de ces principes que, pour mouvoir l'âme et l'élever de l'extrême abîme de sa bassesse à la hauteur souveraine de l'union, Dieu doit nécessairement procéder avec ordre et suavité, et d'une manière qui soit en rapport avec la condition de l'âme elle-même. Or, dans l'ordre des connaissances, ce qui se présente tout d'abord à l'âme, ce sont les formes et les images des choses créées ; sa manière ordinaire de connaître et d'entendre dépend des sens. Donc pour la conduire avec suavité à la science suréminente de l'amour, le Seigneur doit commencer par toucher l'âme à l'extrémité infime des sens, afin de l'élever progressivement selon sa nature jusqu'à l'autre extrémité qui est sa divine Sagesse, infiniment éloignée des sens. C'est pourquoi Dieu, se proportionnant ainsi au mode d'intelligence naturel ou surnaturel de sa faible créature, l'instruit premièrement à l'aide de la voie discursive et

des moyens sensibles, comme les visions, les représentations imaginaires et les autres connaissances, pour la rendre ensuite participante de son Esprit... Dieu perfectionne l'homme en se conformant à la mesure de l'homme, c'est-à-dire en le conduisant par gradation des choses les plus basses aux plus élevées, à savoir des impressions extérieures aux sentiments intérieurs... L'âme contracte peu à peu l'habitude du bien, et se rend ainsi capable de recevoir la substance même de l'Esprit, incompatible avec une vie purement extérieure.

» Si l'âme a dû traverser la voie des sens pour atteindre ce terme désirable, à mesure qu'elle s'en approche, elle s'éloigne des moyens sensibles du raisonnement et des représentations imaginaires. Mais elle devra de plus s'affranchir de tout ce qui pourrait être à la portée des sens, même relativement aux faveurs célestes, avant d'espérer jouir d'un commerce plus intime avec Dieu... L'âme parvenue à la perfection ne reçoit plus rien des sens, et n'emploie plus leur intermédiaire comme base principale de ses rapports avec Dieu ; d'ailleurs le besoin qu'elle en éprouvait autrefois n'existe plus aujourd'hui. C'est l'enseignement de saint Paul : « Quand » j'étais enfant, je parlais en enfant, je jugeais en en- » fant, je raisonnais en enfant ; mais lorsque je suis » devenu homme, je me suis défait de tout ce qui tenait » de l'enfant (I. *Cor.* XIII, 11). » Si l'âme voulait toujours être assujettie à l'action des sens et aux connaissances qui en résultent, elle resterait à l'état d'enfance, parlerait de Dieu comme un enfant, jugerait de lui en enfant, et n'aurait de lui que des idées puériles. S'attachant à l'écorce des sens, qui convient à l'enfance de la vie spirituelle, elle ne parviendrait jamais à la substance de l'Esprit, c'est-à-dire à l'âge de l'homme parfait. C'est pourquoi, semblable à l'enfant qui a besoin d'être sevré avant de recevoir une nourriture plus forte et plus

substantielle, l'âme désireuse d'atteindre le sommet de la perfection, doit se garder d'accueillir les révélations avec empressement, lors même qu'elles ont Dieu pour auteur (1). »

De tout ce qui précède on peut conclure que les visions imaginaires sont généralement propres aux commençants et à ceux qui, sans être encore purifiés, font des progrès dans la vertu ; néanmoins, Dieu, pour des fins particulières, les accorde aussi quelquefois aux parfaits (2). A tous, aux parfaits comme aux imparfaits, on doit faire comprendre qu'il faut procéder avec une grande prudence et un grand détachement en ce qui concerne ces faveurs extraordinaires. A la vérité, on peut reconnaître l'utilité de ces visions, quand elles sont vraies et qu'on en fait bon usage, car ce sont alors des grâces qui contribuent à nous faire avancer dans une union de plus en plus parfaite avec Dieu par la connaissance et par l'amour; néanmoins, il ne faut pas l'oublier, toute la perfection consiste dans la divine charité (3). On tiendra donc un juste milieu entre une affection déplacée et une crainte exagérée : avec cette sage discrétion la grâce de Dieu ne manquera pas de venir

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 17.

(2) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 5, n° 42. Imaginariæ visiones regulariter eveniunt, vel incipientibus, vel proficientibus nondum bene purgatis, ut communiter tenent mystæ... C. 6, n° 59. Nec huic obstare poterit, quod... perfectissimæ feminæ in statu perfecto visiones imaginarias habuerint, quia Deus suorum favorum Dominus est. Et licet ex sua natura visio imaginaria sit communicatio spiritus imperfecti, secundum vero divinæ dispositionis propositum, et in illo tunc poterit esse status perfecti.

(3) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 6, n° 55. Ratio eorum qui ejusmodi formarum conservationem defendunt, ea potissimum est, quod multum juvant ad spiritualem et mysticam unionem; quod non negamus, si veræ sint, eisque (ut par est) bene utatur anima. Sed debemus bene investigare, in quo consistat hoc adjutorium, nam profectus animæ in eo consistit, quod magis, magisque ad perfectam Dei cognitionem et amorem excitetur, quia tota legis perfectio est dilectio.

en aide aux âmes qui marchent dans les voies extraordinaires.

295. D. Qu'est-ce qu'on entend par une vision intellectuelle ?

R. La vision intellectuelle est la manifestation certaine et indubitable d'un objet à l'intelligence, sans aucune dépendance actuelle des images sensibles. L'objet de la vision intellectuelle est représenté, au degré inférieur, par des espèces intelligibles acquises, appliquées ou modifiées surnaturellement ; au second degré, par des espèces nouvelles infuses ; au degré le plus élevé, par des espèces infuses d'un ordre tellement supérieur qu'on croit, disent les auteurs mystiques, jouir d'une vision certaine en Dieu, ce qui ne doit pas s'entendre d'une vision intuitive et immédiate (II, 6) ; aux deux degrés inférieurs de la vision intellectuelle, l'objet est quelquefois présent, d'autres fois absent. Quel que soit l'objet représenté, il faut une lumière surnaturelle et divine pour le voir et pour s'en rendre compte (1). Les auteurs ne sont

(1) D. Th. *De verit.* q. 12, a. 12, c. : Vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat. — In Isaïam. C. 1 : Aut est species existens tantum in intellectu et dicitur visio intellectualis. — 2. 2. q. 173, a. 2, ad 2 : Visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales ; fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem... quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur, quandoque a formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 3, n° 4 : Visio intellectualis diverso contingit medio, ut docet D. Th. *de verit.* q. 12, a. 7. In infimo gradu fit per species acquisitas in intellectu præexistentes, divinitus tamen applicatas, cum reali aliquando præsentia rei visæ. In sublimiori gradu fit per species novas divinitus infusas cum eadem aliquando reali præsentia. In supremo gradu compossibili cum fide, videtur fieri in ipso Deo, non tamen clare viso. Quodcumque tamen sit medium in quo perficitur hæc visio, *medium quo* semper est aliquod lumen spirituale, quo facile, clare et suaviter percipit anima quæ Deus ei manifestat, sive cœlestia, sive terrestria.

pas d'accord sur la nature de cette lumière : les uns prétendent que c'est le don de sagesse et quelquefois la lumière de la prophétie ; les autres se contentent de dire que c'est ou le don de sagesse ou une lumière d'un ordre très élevé ; d'autres enfin, avec Denys-le-Chartreux, disent que la lumière de la foi et des dons de sagesse et d'intelligence peut suffire dans toute vision intellectuelle, quelle que soit sa perfection et la nature de son objet (1). Cette divergence d'opinions importe peu, et nous ne reviendrons pas ici sur une question dont nous avons déjà parlé (II, 48-49). — Quant à l'objet de la vision intellectuelle, rien de ce qui peut s'affirmer n'est excepté : Dieu et la créature, les esprits et les corps : tous les objets de la vision corporelle et imaginaire peuvent être représentés à l'intelligence, mais d'une manière beaucoup plus parfaite et plus pénétrante.

296. D. Qu'est-ce qu'on entend par une vision intellectuelle obscure et distincte ?

R. Les auteurs appellent ainsi la vision intellectuelle qui atteste la présence de l'objet avec une grande certitude, mais sans aucun détail sur sa nature intime. Cette vision persiste assez souvent des jours et des mois, avec de rares interruptions, et elle produit dans l'âme de grands sentiments de respect et d'amour (2).

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 7, n° 62. Causa instrumentalis hujus visionis juxta sensum Jacobi Alvarez, Tr. 3, L. 5, P. 3, c. 12, « nequit esse lumen fidei... nec aliquando sufficiens » erit donum sapientiæ... Datur ergo ad hoc quædam lux, quæ aut » est, aut reducitur ad lumen propheticum... » Juxta sententiam aliorum fit per aliquod lumen spirituale, quo anima clare percipit, quod ei manifestare desiderat... Denique juxta sententiam Dionysii carthusiani et aliorum,... non implicat ut fiat per lumen fidei, et donorum sapientiæ et intellectus.

(2) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 2 : Duobus modis Christus (idem dico de beata Virgine, aut de alio sancto) visione intellectuali videtur. Primo quidem obscure, et quasi confuse, cum anima nullam imaginem videns... cum prope se, vel ad latus dextrum, vel intus in corde esse cognoscit majori certitudine, quam si corporeis oculis

Sainte Thérèse parle de cette vision en ces termes : « Le jour de la fête du glorieux saint Pierre, étant en oraison, je vis, ou pour mieux dire, car je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme, je sentis près de moi Notre-Seigneur Jésus-Christ, et je voyais que c'était lui qui me parlait. Comme j'ignorais complètement qu'il pût y avoir de semblables visions, j'en conçus une grande crainte au commencement, et je ne faisais que pleurer. A la vérité, dès que cet adorable Maître me disait une seule parole pour me rassurer, je demeurais, comme de coutume, calme, contente, et sans aucune crainte. Il me semblait qu'il marchait toujours à côté de moi : néanmoins, comme ce n'était pas une vision imaginaire, je ne voyais pas sous quelle forme. Je connaissais seulement d'une manière fort claire qu'il était toujours à mon côté droit ; qu'il voyait tout ce que je faisais ; et, pour peu que je me recueillisse ou que je ne fusse pas extrêmement distraite, je ne pouvais ignorer qu'il était près de moi... Ces visions intellectuelles, au lieu de passer promptement comme les imaginaires, durent plusieurs jours et quelquefois plus d'un an (1). »

297. D. Qu'est-ce qu'on entend par une vision intellectuelle claire et distincte ?

R. C'est une vision intellectuelle qui manifeste l'objet contemplé clairement et distinctement. Cette vision, plus rapide que la vision intellectuelle obscure et indistincte, peut se présenter sous deux formes ; dans la première, l'âme, dans une extase, croit voir en Dieu avec plus ou moins de clarté toutes les choses créées qu'elle contem-

illum videret. Ex qua visione in ipsa anima resultat maxima reverentia, et ardentissimus amor... Quæ visio non solet esse brevis,... sed permanens, et multis diebus, et mensibus, cum modica interruptione durans.

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 27.

ple ; dans la seconde, l'âme jouit d'une sorte d'intuition des vérités divines (1).

Voici comment sainte Thérèse s'exprime à ce sujet : « Il arrive que l'âme étant en oraison, et avec une entière liberté de ses sens, Notre-Seigneur la fait entrer tout à coup dans une extase où il lui découvre de grands secrets qu'elle croit voir en Dieu même. Quoique j'use de ce terme de voir, l'âme cependant ne voit rien, parce que ce n'est pas ici une vision imaginaire où la très sainte Humanité de Jésus-Christ lui soit représentée. C'est une vision intellectuelle qui fait connaître à l'âme de quelle manière toutes les choses se voient en Dieu, et comment elles sont toutes en lui. Cette vision est très utile : malgré sa courte durée, qui n'est que d'un moment, elle demeure profondément gravée dans l'esprit... — Il arrive aussi que Dieu en très peu de temps et d'une manière qui ne peut s'exprimer, montre en lui-même à l'âme une vérité qui, par son éclat, obscurcit en quelque sorte toutes celles qui sont dans les créatures ; et il fait connaître clairement à l'âme que lui seul est la vérité, et qu'il ne peut mentir. Ces paroles du Psaume : « Tout homme est menteur, » sont alors bien entendues d'elle : elle en a une intelligence plus parfaite que si elle les eût entendu répéter mille fois, et elle voit que Dieu seul est la vérité infaillible (2). »

Saint Jean de la Croix admet aussi deux grandes catégories de visions intellectuelles claires et distinctes :

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 3 : Sicut enim datur in visionibus intellectualibus Dei, una quidem obscura, quæ habetur per fidem, altera vero penitus clara, quæ habetur in patria per lumen gloriæ, tertia vero media, ad donum sapientiæ vel ad specialem gratiam luminis cujusdam supernaturalis pertinens... Sic in visionibus intellectualibus rerum corporearum distinguenda est triplex visio : una obscura, quam diximus, alia omnino clara et intuitiva repræsentans rem prout in se est, et alia media, quæ neque in obscuritate prioris manet, neque ad claritatem posterioris pervenit.

(2) *Le Château intérieur.* Sixième demeure. C. 10.

la vue des choses créées et l'intuition des vérités divines. « Les visions spirituelles des choses créées, dit-il, sont de deux sortes : les visions des substances corporelles, et les visions des substances simples ou immatérielles. Les premières concernent tous les objets visibles du ciel et de la terre ; l'âme peut les découvrir à l'aide d'une certaine lumière émanée de Dieu, qui les fait apercevoir malgré leur éloignement. Les secondes exigent une lumière plus pénétrante et plus sublime. Aussi ces visions, comme celles des Anges et des esprits, sont-elles rares, et pour ainsi dire étrangères à la condition de cette vie mortelle (1). » — En ce qui concerne l'intuition des vérités divines, saint Jean de la Croix ajoute : « Ce genre de visions, ou pour mieux dire, de connaissances des vérités en elles-mêmes et dans la simplicité de leur essence, est très différent des autres visions intellectuelles. En effet, il ne s'agit plus de voir les choses corporelles avec l'entendement, mais de saisir et de voir, au moyen de la faculté intellective, les vérités divines... Ce genre de connaissance a beaucoup d'analogie avec l'esprit de prophétie ; il se divise, ne l'oubliez pas, en deux classes : les unes ont pour objet le Créateur, et les autres concernent les créatures. Toutes deux sont une source de jouissances pour l'âme, néanmoins rien n'est comparable aux joies que lui procurent les connaissances de Dieu en lui-même... Ces notions nous donnent une très sublime idée des attributs divins, comme de la toute-puissance de Dieu, de sa force, de sa bonté et de sa douceur ; toutes les fois que ce sentiment se produit, il grave dans l'âme son divin objet. C'est là une pure contemplation ; l'âme qui en est favorisée, se voit réduite à l'impossibilité d'en rien exprimer, si ce n'est d'une manière incomplète et dans des termes généraux... Ces connaissances su-

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 24.

blimes et amoureuses sont propres à l'état d'union ; elles sont l'union même, et consistent dans une merveilleuse touche de la Divinité au fond intime de l'âme... La seconde espèce de notions ou de visions des vérités abstraites, est très différente de celle que nous venons d'expliquer ; elle regarde des objets qui sont au-dessous de Dieu, et se rapporte à la connaissance de la vérité essentielle des choses créées, des faits et des événements qui se passent parmi les hommes... A l'instant où il est donné à l'âme de découvrir ces vérités, elles se gravent fortement dans le sanctuaire intime de son être, sans le secours d'aucune parole étrangère, en sorte que si on venait à lui affirmer le contraire, il lui serait impossible, malgré tous ses efforts, d'y donner un assentiment intérieur... Malgré la certitude de ces convictions, l'âme est obligée d'incliner son jugement devant celui de son directeur spirituel, et de se conformer à ses avis, alors même qu'ils seraient fort opposés à ses idées personnelles (1). »

298. D. Peut-on facilement rendre compte des visions intellectuelles ?

R. « Ces visions sont si cachées, dit sainte Thérèse, qu'il est beaucoup plus difficile d'en donner une idée que des précédentes (2). » En effet, pour en rendre compte, il faudrait que l'imagination et la mémoire eussent participé à la vision ; or, dans cette opération surnaturelle, l'objet a été manifesté directement à l'intelligence par des espèces intelligibles sinon infuses, du moins appliquées ou coordonnées sans le concours direct de l'imagination. Les comparaisons manquent donc pour rendre des phénomènes si intimes : « A mon gré, assure sainte Thérèse, il ne s'en trouve certainement aucune qui ait beaucoup de rapport avec une vision de ce genre (3). »

(1) *La Montée du Carmel*. C. 26.
(2) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 10.
(3) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 27.

299. D. Les visions intellectuelles sont-elles sujettes aux illusions ?

R. On peut dire que les visions intellectuelles, en elles-mêmes, surtout celles qui ont lieu au moyen d'espèces infuses, sont exemptes des illusions de l'imagination et du démon (1). Néanmoins, l'illusion peut se glisser dans l'âme, en ce sens que nous prenons quelquefois pour des visions intellectuelles les surexcitations de l'imagination ou les suggestions du démon (2).

Saint Jean de la Croix, parlant des visions intellectuelles les plus sublimes, c'est-à-dire de l'intuition des vérités divines qui ont le Créateur pour objet, reconnaît la possibilité de ces fausses apparences. « Le démon, dit-il, ne saurait s'immiscer dans une faveur tout à la fois si élevée st si profonde; il n'est pas en son pouvoir d'opérer rien de comparable, ni de répandre dans l'âme des douceurs et des délices pareilles, parce que ces lumières procurent la joie d'un faible et rapide coup d'œil sur l'Essence divine, et sur la vie éternelle. Or, l'ennemi du genre humain ne peut pas arriver à feindre, ni à donner une jouissance aussi délectable. Cependant il pourrait, par de fausses apparences, chercher à imiter Dieu, et représenter à l'âme des choses sublimes, ou lui procurer une sorte de rassasiement sensible, et lui persuader en même temps que c'est là véritablement la vision de Dieu. Son astuce peut aller jusque-là, mais il

(1) Card. Bona. *De discr. spir.* C. 17. Visioni pure intellectuali nulla potest diabolica illusio intercedere, sive rerum in intellectu repræsentatio per species a Deo infusas consideretur, sive judicium de rebus eisdem, quod fit per lumen desursum veniens a Patre luminum : nam cum hæc duo a sensu et imaginatione non pendeant, nulla est creatura, quæ possit se illis immiscere.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 3, n° 5 : Quamvis visio intellectualis tutior appareat, ac magis ab illusione dæmonis immunis ; potest tamen a dæmone fingi. Potest autem hujusmodi fictio contingere, per hoc quod dæmon phantasmata coordinando, media imaginationis operatione excitat intellectum ad aliquid considerandum tam distincte, ut videre dicatur.

demeure toujours impuissant à pénétrer dans le for intérieur de l'âme (1). »

L'illusion devient beaucoup plus facile dans les visions spirituelles des substances corporelles. « Le démon, dit saint Jean de la Croix, peut contrefaire ces visions dans l'âme, au moyen de quelque lumière naturelle, en s'aidant de l'imagination, de sorte que par une suggestion spirituelle, il présente à l'esprit les objets présents ou éloignés. C'est pourquoi plusieurs docteurs, commentant ce passage de saint Matthieu, IV, 8 : « Il lui montra tous » les royaumes de la terre, » affirment que le démon montra à Jésus-Christ tous les royaumes du monde et leur gloire, par une suggestion spirituelle (D. Th. 3 p. q. 41, a. 2, ad 3). Il eut été impossible, en effet, aux yeux du corps d'avoir une vue assez puissante, pour embrasser à la fois tous les royaumes avec leur magnificence (2). »

En ce qui concerne les visions spirituelles de Notre-Seigneur, on doit reconnaître, avec sainte Thérèse, que le démon n'y trouve pas un facile accès. « Dans cette vision, dit-elle, Notre-Seigneur s'imprime dans l'entendement par une connaissance souverainement claire, qui exclut le doute. Il veut que cette connaissance y demeure si profondément gravée, qu'elle produise une certitude plus grande que le témoignage des yeux ; car, pour ce qui frappe notre vue, il nous arrive quelquefois de douter si ce n'est point une illusion. Ici le doute est sans fondement... A mon avis, c'est là que le démon trouve le moins d'accès... Cette vision et ce langage sont quelque chose de si spirituel, qu'il n'y a ni dans les puissances de l'âme, ni dans les sens, aucun mouvement où le démon puisse trouver prise (3). »

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 26.
(2) *Ibid.* C. 24.
(3) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 27.

300. D. Comment peut-on reconnaître que les visions intellectuelles viennent de Dieu ?

R. On reconnaît les visions intellectuelles aux effets qu'elles produisent. Si l'âme sort de ces visions, paisible, éclairée dans les voies divines, remplie d'une sainte joie, d'un grand amour de Dieu, d'une profonde humilité, plus unie à Dieu et à sa sainte volonté, on peut croire que le démon n'en est pas l'auteur. Du reste, qu'elles soient de Dieu ou du démon, si l'on demeure inébranlablement attaché à la pratique de la vertu, il n'y a rien à craindre (1).

« Il y a une grande différence, dit saint Jean de la Croix, entre les visions que le démon produit, et celles dont Dieu est l'auteur ; les effets des unes ne ressemblent pas aux effets des autres. Les visions du démon inclinent les âmes à la présomption, à l'estime d'elles-mêmes, à la vaine complaisance ; elles ne sont pas accompagnées d'une humilité douce et paisible, ni d'un véritable amour divin ; elles engendrent la sécheresse et l'aridité ; elles ne s'impriment pas dans l'âme avec la suave netteté des autres visions ; au contraire, elles s'effacent promptement, excepté si l'âme accueille volontiers ces sortes de communications, car alors l'estime en rappelle naturellement le souvenir, mais un souvenir sec et aride, incapable de produire les fruits d'humilité et de charité que les visions divines ont coutume de produire (2). »

301. D. Peut-on désirer ou demander à Dieu des visions intellectuelles ?

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 3, n° 5 : Effectus hujus visionis sunt plurimi ac pretiosi, quies animæ, mentis illuminatio, gaudium gloriosum, suavitas, puritas, amor Dei, humilitas, inclinatio seu elevatio spiritus ad Deum... Qui similem a Deo consequuntur favorem, non turbentur, sed tamen timeant in virtutis exercitio deficere. Si cum debita humilitate in hujus visionis communicatione se habeant, certo et tute procedent, sive visio fuerit vera a Deo procedens, sive falsa a dæmone ficta.

(2) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 24.

R. Il n'est pas expédient de désirer ces sortes de faveurs surnaturelles, quel que soit leur degré de perfection.

Commençons par les visions spirituelles des choses créées, qui sont les moins élevées. « Ces visions, dit saint Jean de la Croix, ont pour objet les créatures, qui n'ont aucune ressemblance, aucune proportion essentielle avec Dieu, elles ne peuvent donc pas servir de moyen immédiat à l'union divine. C'est pourquoi, si l'âme veut faire des progrès réels, grâce au moyen unique et véritable de la foi, son attitude à leur égard doit être entièrement négative, comme nous l'avons expliqué dans les autres visions. Par conséquent, que l'âme se garde de faire comme une réserve et un trésor des formes et des images qui demeurent gravées dans son imagination ; si elle ne s'en détache par un dépouillement absolu, les obstacles se soulèveront sous ses pas, et entraveront sa marche ascendante vers Dieu. Qu'elle ait le courage de les mépriser, et ces impressions, lors même qu'elles ne cesseraient de se produire, ne lui causeront plus grand préjudice. Cependant, nous ne devons pas le nier, le souvenir de ces visions peut porter l'âme à la contemplation, et l'exciter à un certain amour de Dieu ; mais, vous le savez, la pureté de la foi et l'abnégation complète l'élèvent infiniment plus, à son insu... Pour posséder l'amour, la joie et la dilatation intérieure qu'apportent ces visions, il faut avoir la générosité et la mortification de rester dans le vide et dans l'obscurité, à l'égard de tout le créé, et de fonder son amour et sa joie en ce qu'on ne peut ni voir ni sentir ici-bas, c'est-à-dire en Dieu seul, l'Être incompréhensible et supérieur à tout. Admettons même qu'une âme ait assez de prudence, d'humilité et d'énergie pour ne pas se laisser séduire par le démon, et pour échapper à la présomption d'esprit ; néanmoins, par ces visions, le malin esprit entravera son avancement et mettra un obstacle au dé-

pouillement spirituel, à la pauvreté d'esprit et au vide de la foi, dispositions indispensables pour l'union de l'âme à Dieu (1). »

Rien n'est plus parfait que les visions intellectuelles qui ont le Créateur pour objet, et cependant, il ne faudrait pas les désirer pour elles-mêmes, ce qui serait une véritable présomption, il suffit de les recevoir avec gratitude et humilité.

« Si faibles que soient ces visions, dit saint Jean de la Croix, une seule est plus précieuse que la multiplicité des considérations sur les créatures et sur les œuvres du Tout-Puissant. Ces connaissances sont données à l'âme à l'improviste et sans sa délibération, elle n'a que faire d'y aspirer; qu'elle se borne à se tenir humble et résignée à leur égard, et Dieu fera son œuvre quand et comme il voudra. Je ne veux pas dire toutefois qu'il faille se conduire négativement par rapport à ces connaissances, comme pour les autres, puisqu'elles forment déjà une partie de l'union bienheureuse, vers laquelle nous essayons de diriger l'âme. Tel est du moins notre unique désir, en lui apprenant à se dépouiller et à se détacher de toutes les autres faveurs ; or le moyen de hâter cette opération divine, c'est l'humilité jointe au désir de souffrir par amour pour Dieu, avec patience et un complet désintéressement. En effet, ces grâces ne sont point accordées à l'âme qui cherche à se les approprier, mais elles sont le résultat d'un amour spécial et gratuit de Dieu envers l'âme dégagée de tout, même de ses dons (2). »

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 24.
(2) *Ibid.* L. 2, c. 26.

CHAPITRE II

Des paroles surnaturelles.

En quoi consistent les paroles surnaturelles, 302. — PAROLES AURICULAIRES, *ce que c'est*, 303; *elles sont sujettes aux illusions, conduite à tenir*, 304. — PAROLES IMAGINAIRES, *ce que c'est*, 305; *elles sont claires et distinctes*, 306; *sont-elles accompagnées d'extases*, 307, *difficiles à oublier*, 308; *ce qui les distingue des paroles de notre entendement*, 309, *des paroles du démon*, 310. — PAROLES INTELLECTUELLES, *ce que c'est*, 311; *elles peuvent être successives, formelles, substantielles*, 312. — *Paroles intellectuelles successives, ce que c'est*, 313; *elles sont sujettes aux illusions*, 314; *leur discernement*, 315. — *Paroles intellectuelles formelles, ce que c'est*, 316; *sont-elles sujettes aux illusions, conduite à tenir*, 317. — *Paroles intellectuelles substantielles, ce que c'est*, 318; *sont-elles sujettes aux illusions, conduite à tenir*, 319. — *Ce qu'on entend par instinct surnaturel*, 320.

302. D. En quoi consistent les paroles surnaturelles ?

R. Les paroles surnaturelles sont des manifestations de la pensée de Dieu qui se font entendre, soit aux sens extérieurs soit aux sens intérieurs, soit à l'entendement, sans l'intermédiaire des sens extérieurs ou intérieurs. De là trois sortes de paroles surnaturelles : les auriculaires, les imaginaires et les intellectuelles. Il y a une véritable analogie entre les visions et les paroles surnaturelles : dans l'un comme dans l'autre phénomène mystique, l'âme reçoit une communication des mystères de Dieu (1). Les visions et les paroles surnaturelles sont quelquefois simultanées, mais elles se pro-

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 8, n° 1 : Advertendum est, locutionem a visione nullo pacto secundum rem discerni, per utramque enim Deus revelat divina mysteria ; differunt tamen ratione, per analogiam ad visionem et auditionem.

duisent aussi séparément. Tous les objets de la vision peuvent se manifester à l'âme par la parole, tantôt d'une manière précise et facile à comprendre, tantôt sous une forme énigmatique.

303. D. Qu'est-ce qu'on entend par une parole surnaturelle auriculaire ?

R. La parole surnaturelle auriculaire est celle qui retentit aux oreilles du corps. Ce sont des vibrations miraculeusement formées dans l'air par le ministère des Anges. Ces paroles semblent sortir quelquefois des visions corporelles, d'une sainte image, de la divine Eucharistie, ou de tout autre objet dont Dieu se sert pour nous instruire (1).

Les exemples de ce genre de communications divines sont nombreux dans nos Livres saints. Outre les fréquents discours de l'Ange du Seigneur à Moïse, nous n'avons qu'à ouvrir l'Évangile, et nous voyons que, dans le temps où Zacharie remplissait à l'autel les fonctions de son ministère, l'ange Gabriel lui annonça « qu'il était envoyé pour lui parler (*Luc*, I, 19); » qu'en effet, « il lui parla, » et (v. 12) qu' « il lui dit, » en termes très clairs : « Votre femme vous donnera un fils » que vous appellerez Jean. » Au même endroit l'ange Gabriel dit à Marie : « Je vous salue, pleine de grâce, » et « à ces paroles de l'ange elle se troubla. »

304. D. Les paroles auriculaires sont-elles sujettes aux illusions, et quelle conduite faut-il tenir quand on les entend ?

R. Les paroles auriculaires, aussi bien que les visions

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 8, n° 3 : Voces hæ ad consolationem justorum formantur in aere Angelorum ministerio, et videntur exire a corporibus aereis, quæ Angeli ad representandum seipsos vel alios sanctos formant, vel a sanctis imaginibus, vel ab Eucharistiæ sacramento, vel ab aliis creaturis, per quas Deus nos docet.

corporelles, sont sujettes aux illusions (II, 282) : les démons, en effet, peuvent faire dans l'ordre naturel, avec la permission de Dieu, tout ce qui est au pouvoir des bons Anges. Quant à la conduite à tenir, lorsqu'on entend ces paroles, on doit suivre les règles que nous avons indiquées pour les visions corporelles (II,283).

305. D. Qu'est-ce qu'on entend par une parole surnaturelle imaginaire ?

R. La parole surnaturelle imaginaire est celle qui se fait entendre dans l'imagination, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil. Ce que nous faisons par la parole pour manifester notre pensée, Dieu le fait sans retentissement extérieur et sans affecter le sens de l'ouïe, en appliquant ou en disposant surnaturellement les espèces en réserve dans l'imagination, ou bien encore par des espèces nouvelles infuses. Ces paroles, quoique intérieures, semblent quelquefois venir du ciel, d'autres fois d'un endroit plus rapproché, ou même du plus intime du cœur (1). Le démon peut produire la parole imaginaire, mais sans imprimer dans l'imagination des espèces nouvelles infuses, comme nous l'avons dit pour la vision imaginaire (II, 285).

306. D. Les paroles imaginaires sont-elles claires et distinctes ?

R. « Ces paroles, dit sainte Thérèse, sont parfaitement distinctes, mais on ne les entend pas par les oreil-

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 4: Altera Dei locutio non aure corporis auditur, sed imaginatione concipitur... Quod enim homo facit verbis prolatis ad alterum, ut ejus sensum interiorem moveat... potest Deus facere... sine verbis, quæ ipse proferat, solum similitudines verborum disponendo, quæ sunt in imaginatione hominis, ad quem loquitur, vel alias novas imprimendo, et sic quod intendit manifestando... Hæc verba licet in imaginatione formentur, tamen ita disponuntur, ut interdum videantur e cœlo descendere, interdum juxta audientem vel a longe proferri ; interdum ex ipso penetrali cordis assurgere. Audit autem anima hæc verba aliquando in somniis, aliquando in vigilia.

les du corps; l'âme, néanmoins, les entend d'une manière beaucoup plus claire que si elles lui arrivaient par les sens. On aurait beau résister pour ne point les entendre, tout effort est inutile. Pour la parole humaine, il dépend de nous de ne pas l'entendre, nous pouvons fermer nos oreilles; nous pouvons encore concentrer notre attention sur un autre objet, de manière à n'entendre qu'un son confus, sans saisir le sens de ce qui est dit. Il n'en est pas ainsi de la parole de Dieu. Elle s'impose, et dompte toute résistance; elle force à écouter, et, souverainement indépendante de notre vouloir, elle obtient de notre entendement une attention parfaite à tout ce que Dieu veut lui dire... Les paroles sont prononcées par une voix si claire, qu'on ne perd pas une syllabe de ce qui est dit; et quelquefois elles se font entendre dans un temps où l'âme est si troublée et son entendement si distrait, qu'elle ne pourrait former une seule pensée raisonnable (1). »

307. D. Les paroles imaginaires dans l'état de veille, sont-elles accompagnées d'extases ?

R. Les paroles imaginaires, aussi bien que les visions imaginaires, ont généralement lieu durant l'extase (II, 291); toutefois, comme le fait remarquer sainte Thérèse, il n'y a pas une suspension complète des sens. « C'est, dit-elle, dans le temps même où l'extase enlève à la mémoire presque toute son action, et tient l'imagination comme liée, que la parole divine découvre à l'âme ces vérités. Il y a ici une observation à faire : si l'âme a des visions, ou entend des paroles divines pendant qu'elle est ravie, ce n'est jamais quand le ravissement est à son plus haut degré. Car durant ce temps, toutes les puissances de l'âme étant entièrement perdues en Dieu, elle ne peut ni voir, ni écouter, ni en-

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 25.

tendre. Mais une fois que ce temps si court est passé, l'âme persévère encore dans le ravissement ; ses puissances, sans être entièrement perdues en Dieu, demeurent néanmoins presque sans action ; elles sont comme absorbées en leur divin objet, et incapables de raisonner. Or, je dis que c'est seulement dans cette seconde période de l'extase que l'âme entend les paroles divines (1). »

308. D. Les paroles imaginaires restent-elles gravées dans la mémoire ?

R. Les paroles imaginaires ne s'oublient pas facilement. « Tandis que les paroles venues de notre esprit, dit sainte Thérèse, semblables à un premier mouvement de la pensée, passent et s'oublient, le Seigneur imprime les siennes de telle sorte dans la mémoire, qu'elles ne peuvent s'en effacer. Ces divines paroles sont quelque chose de réel et de subsistant ; et si quelquefois on en perd le souvenir, c'est lorsqu'il s'est écoulé un temps fort considérable, et que ce sont seulement des paroles de tendresse et d'instruction ; car pour celles qui renferment une prophétie, je ne crois pas qu'elles puissent s'oublier, et il ne m'est jamais arrivé d'en perdre le souvenir, quoique j'aie fort peu de mémoire (2). »

309. D. A quelles marques peut-on discerner les paroles imaginaires divines des paroles de notre entendement ?

R. Sainte Thérèse indique plusieurs marques distinctives des paroles imaginaires divines. « La plus évidente de toutes, dit-elle, c'est que les paroles qui viennent de l'entendement ne produisent aucun effet, tandis que celles qui viennent de Dieu sont paroles et œuvres tout ensemble. C'est pourquoi, lors même qu'il les profère

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. C. 25.
(2) *Ibid.*

non pour enflammer notre amour, mais simplement pour nous reprendre de nos fautes, dès la première fois il change soudainement la disposition intérieure de notre âme ; il la rend capable de tout entreprendre pour son service : il l'attendrit, il l'illumine, il répand en elle la joie et la paix. La trouve-t-il dans la sécheresse, le trouble et l'inquiétude, en lui parlant il la met soudain dans une tranquillité ravissante : ce grand Dieu se plaît à lui faire ainsi comprendre qu'il est tout-puissant, et que ses paroles sont des œuvres. Il y a donc, à mon avis, entre les paroles venant de nous et celles qui viennent de Dieu, la différence qui se trouve entre parler et écouter, ni plus ni moins... Rien de plus facile que de discerner des paroles qui ont des caractères si frappants de différence. Dès qu'une âme n'est pas assez misérable pour feindre de plein gré, et dire qu'elle entend quand elle n'entend pas, elle verra clairement quand c'est elle-même qui forme le discours et profère les paroles... Je termine par ce dernier trait de différence : il dépend de nous d'entendre, quand il nous plaît, les paroles de notre esprit ; chaque fois que nous sommes en oraison, nous pouvons nous figurer qu'on nous parle. Il n'en est pas ainsi des paroles de Dieu : en vain, pendant plusieurs jours, j'aurai le désir de les entendre, Dieu ne me parle pas ; tandis qu'en d'autres temps, malgré mes résistances, il me force de les entendre (1). »

310. D. Qu'y a-t-il de particulier à remarquer quand les paroles imaginaires viennent du démon ?

R. « Quand c'est le démon qui nous parle, dit sainte Thérèse, non seulement ses paroles ne produisent pas de bons effets, mais elles en produisent de mauvais... Outre que l'âme demeure dans une désolante sécheresse,

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même* C. 25.

elle se trouve en proie à je ne sais quelle inquiétude... Cette affliction mêlée de trouble ne viendrait-elle pas de ce qu'un esprit en sent un autre? La douceur et le plaisir que causent ces paroles diffèrent extrêmement de ce que font éprouver celles de Dieu. A l'aide de ce plaisir, l'ennemi pourra tromper les personnes qui n'ont jamais senti les véritables douceurs que font goûter les paroles de Dieu... Quand c'est le démon qui agit, loin de répandre la douce paix dans l'âme, il ne lui laisse que de l'effroi et un grand dégoût. Je tiens pour certain que Dieu ne lui permettra jamais de tromper une personne qui, se défiant d'elle-même en tout, est si ferme dans la foi, que pour la moindre des vérités révélées elle serait prête à affronter mille morts... Je vois et je sais par expérience qu'il ne faut se persuader qu'une chose vient de l'Esprit de Dieu qu'autant qu'elle se trouve conforme à l'Écriture sainte... Voici d'autres marques auxquelles on pourra reconnaître l'action de l'ennemi du salut. Tous les biens semblent à la fois se cacher et s'enfuir de l'âme; le dégoût et le trouble s'emparent d'elle, et elle ne sent de force pour aucun acte de vertu. Cet esprit de mensonge lui inspire quelques bons désirs, mais ils effleurent à peine l'âme et sont frappés d'impuissance; l'humilité qu'il lui laisse est fausse, inquiète et sans douceur. A ces traits, l'action de l'esprit de ténèbres sera visible, selon moi, à toute âme qui aura éprouvé les effets du bon Esprit. Néanmoins, comme le démon peut en cette matière nous tendre bien des pièges, le parti le plus sûr est de toujours craindre, de nous tenir sur nos gardes, et d'avoir un maître éclairé auquel notre âme soit entièrement ouverte. Avec de telles précautions, il ne peut nous arriver aucun mal (1). »

311. D. Qu'est-ce qu'on entend par une parole intellectuelle?

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 25.

R. La parole intellectuelle est celle qui se fait entendre directement à l'intelligence, sans l'intermédiaire des sens extérieurs ou intérieurs, à la manière dont les Anges se communiquent leurs pensées. Deux éléments concourent à la formation de ce langage tout spirituel : les espèces intelligibles préexistantes ou infuses (1), et la lumière divine qui les éclaire de ses sublimes clartés. C'est la reproduction, sous une autre forme, de ce qui se passe dans les visions intellectuelles.

Sainte Thérèse, instruite par son expérience, nous explique en ces termes la parole intellectuelle : « Dieu parle à l'âme sans paroles. C'est un langage tellement du ciel que nul effort humain ne le peut faire comprendre, si le divin Maître ne nous l'enseigne par expérience. Il met bien avant dans l'intime de l'âme ce qu'il veut faire entendre, et là il le lui représente sans image, ni forme de paroles, mais par le même mode que la vision (intellectuelle)... Par ce genre de langage, le Seigneur veut, selon moi, donner à l'âme une certaine connaissance de ce qui se passe au ciel. Il l'initie à ce parler sans paroles qui est la langue de la patrie. Qu'une telle langue existât, je l'avais toujours complètement ignoré, jusqu'à ce qu'il plût au Seigneur de m'en rendre témoin, et de me le montrer dans un ravissement. Ainsi, dès l'exil, Dieu et l'âme s'entendent par cela seul qu'il veut

(1) D'après Cajétan les espèces intelligibles préexistantes suffisent au langage des Anges : elles peuvent donc suffire dans la conversation purement intellectuelle de l'âme avec Dieu et avec les Anges. — Cajet. in 1 p. q. 107, a. 1 : Hoc consonat ordini rerum, ita quod convenientia inter locutionem corporalem et intellectualem posita in littera, consistit in hoc quod utrobique loquens habet vim excitativam, ille per signum aliquod sensibile : iste per aliquam vim intelligibilem... Oportet enim putare quod, quia omnes sensus nihil aliud sunt, quam diminutæ participationes intellectus, cum sint vires cognoscitivæ quorumdam specialium generum, ipsæ vero totius entis : intellectus ipse ubi purus invenitur, qualis est angelicus, præhabet eminentius quidquid omnibus convenit : ac per hoc intellectualis locutio præhabet quidquid locutio nostra habet, eminentiori modo.

être entendu d'elle, et ils n'ont besoin d'aucun autre artifice pour s'exprimer leur mutuel amour. Ici-bas, deux personnes d'esprit et qui s'aiment beaucoup s'entendent même sans signes, seulement en se regardant. C'est apparemment ce qui se passe entre Dieu et l'âme ; mais il ne nous est pas donné de voir de quelle manière ils portent l'un sur l'autre ce regard où se lit tout leur amour (1). »

312. D. Les paroles intellectuelles se font-elles entendre de différentes manières ?

R. Les auteurs distinguent trois sortes de paroles intellectuelles : les successives, les formelles et les substantielles.

Cette division des paroles intellectuelles s'applique aussi quelquefois aux autres paroles surnaturelles. Cependant, comme saint Jean de la Croix traite des paroles successives, formelles et substantielles, en les appliquant directement aux paroles intellectuelles, nous suivrons son exemple, avec le Père Thomas de Vallgornera et beaucoup d'autres (2), et nous laisserons au lecteur le soin d'en faire l'application convenable aux autres paroles surnaturelles.

313. D. En quoi consistent les paroles intellectuelles successives ?

R. Les paroles intellectuelles successives sont des paroles intérieures si promptes et si vives qu'elles paraissent dites par une autre personne, tandis que c'est l'âme recueillie qui se parle à elle-même, conduite et éclairée par l'Esprit-Saint (3).

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. 27.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 8, n° 5 : In intellectuali locutione tria formari possunt verba... quæ vocantur ab aliquibus verba successiva... N° 3, verba formalia... n° 8, verba substantialia. — Cf. S. Alphonse, Philippe de la très sainte Trinité, Lopez Ezquerra, Schram.

(3) Th. a Vallgornera. *Ibid.*: Quædam quæ naturaliter ipse spi-

Voici la description qu'en donne saint Jean de la Croix : « Les paroles successives ne se présentent jamais à l'esprit, sans qu'il soit recueilli et fortement appliqué à la considération de quelque vérité. Alors, sur cette matière qui le captive, il établit des principes, tire des conséquences, et raisonne avec tant de facilité et de précision sur des choses qu'il ignorait auparavant, qu'il croit n'être pas l'auteur de ces conceptions ; il lui semble qu'une autre personne lui parle, lui répond, ou l'instruit intérieurement. Et véritablement il a lieu de le penser et même de le croire, puisqu'il raisonne et se répond à lui-même, comme le feraient deux personnes qui s'entretiendraient ensemble. En effet, bien que l'esprit humain semble former ce dialogue, néanmoins c'est l'Esprit-Saint qui l'aide très souvent à produire ces pensées, ces raisonnements et ces paroles. L'entendement concentré dans la vérité qui l'occupe, est uni à l'Esprit-Saint ; cette vérité est donc comme le trait d'union entre l'Esprit de Dieu et la première faculté de l'âme. Avec l'assistance de ce Docteur infaillible, qui lui distribue à mesure sa lumière, elle découvre successivement d'autres vérités qui découlent de la première. C'est là une des manières dont Dieu se sert pour instruire les âmes. Nous pouvons ici appliquer ces paroles de la Genèse (XXVII, 22) : « Cette voix est à la vérité la voix de » Jacob, mais ces mains sont les mains d'Ésaü. » Cette opération est à la vérité l'opération de l'entendement, mais cette lumière est la lumière de l'Esprit divin. L'entendement pourra difficilement se persuader que les paroles qui lui sont adressées viennent de lui, et non

ritus humanus format, quæ vocantur ab aliquibus successiva... Spiritus sanctus adjuvat in formandis hujusmodi conceptibus, verbis ac rationibus veris. — Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 9, n° 80. Verba successiva dicuntur quando spiritus secum recollectus sibi ipsi loquitur, adeo faciliter, distincte, et immediate, circa aliquam veritatem quam intuetur, quod illi videatur, non se illa proferre, sed ab alio audire, et mutuo colloquio cum eo versari.

d'une source étrangère, car il ne comprend pas comment il peut former lui-même des paroles, sur les pensées et les vérités dont une autre personne est le principe (1). »

314. D. Les paroles intellectuelles successives sont-elles sujettes aux illusions ?

R. « Quoiqu'il n'y ait, dit saint Jean de la Croix, ni mensonge ni tromperie dans cette lumière de l'Esprit-Saint communiquée à l'entendement, néanmoins il peut y en avoir, et il s'en rencontre en effet très souvent dans les paroles et dans les raisonnements que l'entendement forme sur ces connaissances. Cette lumière d'en haut est si subtile et si spirituelle que l'entendement ne la saisit pas toujours parfaitement, et comme c'est lui-même qui raisonne de son propre fonds, ses raisonnements ont parfois l'apparence du vrai, d'autres fois ils sont faux et défectueux. Au début il suivait uniquement la vérité ; mais bientôt il y a mis du sien et y a mêlé la capacité, ou plutôt la grossièreté et la bassesse de ses conceptions ; alors il lui est très facile de prendre le change et d'inventer beaucoup de choses, selon les dispositions de sa propre inclination... Lorsque les personnes qui n'ont qu'une légère teinture de la méditation, sont favorisées dans le recueillement de quelques-unes de ces paroles intérieures, elles s'imaginent aussitôt qu'elles viennent de Dieu, et elles disent sans façon : « Dieu m'a dit telle chose, Dieu m'a répondu telle » chose. » Or, il n'en est rien, c'est elles-mêmes qui le plus souvent s'adressent ces paroles... Si elles ne mettent un frein solide à leurs désirs, elles s'exposent à tomber en mille extravagances...

» Le démon s'insinue souvent en ces paroles intérieures successives, surtout chez les personnes qui y

(1) *La Montée du Carmel*. L. 2, c. 29.

sont attachées ; au moment où elles commencent à se recueillir, il leur présente de nombreux sujets de digressions et leur suggère des pensées et des paroles qui ont l'apparence du vrai. Il les précipite ainsi et les entraîne dans l'illusion avec une déplorable facilité. D'ordinaire il se communique à ceux qui ont fait avec lui un pacte tacite ou formel ; il agit de même à l'égard des hérétiques et surtout des hérésiarques, dont il remplit l'esprit de pensées et de raisonnements très subtils, pleins de mensonges et d'erreurs.

» Les paroles intérieures successives peuvent donc venir de trois causes : ou du Saint-Esprit, qui meut l'entendement et l'éclaire ; ou de la lumière naturelle de l'entendement ; ou enfin des secrètes insinuations du démon (1). »

315. D. A quels signes peut-on reconnaître que les paroles intellectuelles successives viennent de l'Esprit-Saint ?

R. C'est assez difficile à reconnaître avec certitude. « Toutefois, dit saint Jean de la Croix, on peut signaler quelques indices généraux. Les paroles et les conceptions produisent-elles simultanément dans l'âme une augmentation d'amour, d'humilité et de respect envers Dieu, c'est la marque infaillible de la présence de l'Esprit-Saint. Lorsque la vivacité et la lumière de l'entendement sont seules en jeu, les paroles intérieures ne produisent point cet effet surnaturel de vertu. Cependant par la connaissance et par la lumière de ces vérités, la volonté peut se porter à un certain amour naturel, mais aussitôt la méditation achevée, la volonté reste sèche et aride, sans pour cela être inclinée au mal ou à la vanité, à moins que le démon ne survienne pour la tenter. Or, les paroles dictées par le bon Esprit n'engendrent point

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 29.

la sécheresse ; néanmoins, par une secrète permission de Dieu, en vue des besoins particuliers de l'âme, il peut arriver que la volonté se trouve dans l'aridité, même au milieu des communications célestes ; d'autres fois, l'âme ne sentira que faiblement ces opérations, ces élans vers la vertu. C'est pourquoi nous disons qu'il est souvent difficile d'établir l'origine de ces paroles.

» Les paroles dont le démon est l'auteur, sont encore plus difficiles à discerner. Si d'ordinaire elles laissent la volonté dans la sécheresse à l'égard de l'amour divin, et portent l'esprit à la vanité, à l'estime et à la complaisance de soi-même, plus d'une fois aussi le démon inspire une fausse humilité et une ferveur affective. Mais le tout est basé sur l'amour-propre, et l'âme a besoin d'être fort éclairée dans les voies spirituelles pour savoir démasquer les ruses de l'ennemi. Satan se déguise ainsi afin de suggérer à l'âme des affections conformes à ses desseins pervers. Il réussit parfaitement à faire répandre des larmes par les sentiments qu'il excite, et en même temps il porte toujours la volonté à faire cas de ces communications intérieures, et à se laisser captiver, non par l'exercice des vertus, mais plutôt par ce qui est l'occasion de perdre celles qu'elle avait déjà acquises. A l'égard de toutes ces paroles, tenons-nous en défiance, pour ne pas nous exposer à l'illusion et à mille inquiétudes (1). »

316. D. En quoi consistent les paroles intellectuelles formelles ?

R. Les paroles intellectuelles formelles sont des paroles intérieures prononcées très certainement par un autre (2).

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 29.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 8,

« Ces paroles, dit saint Jean de la Croix, se forment surnaturellement dans l'esprit, recueilli ou non, sans l'intervention d'aucun sens. On les appelle formelles, parce que l'esprit s'aperçoit formellement qu'elles sont proférées par un autre, sans qu'il y contribue en rien ; c'est en cela qu'elles diffèrent des paroles successives. Il y a encore une autre différence ; contrairement à ce qu'il arrive dans les paroles successives, qui ont toujours pour objet les choses que l'on considère, elles peuvent arriver en dehors du recueillement, et même lorsqu'on n'y pense pas. Les paroles dont il s'agit ici, sont formées plus ou moins distinctement ; souvent elles consistent en de simples pensées suggérées à l'esprit, sous forme de réponse, ou autrement ; quelquefois elles se bornent à un seul mot, quelquefois on en entend deux ou plusieurs qui se succèdent, et transmettent à l'âme une instruction prolongée. L'esprit n'y participe absolument en rien, et tout se passe en lui comme si une personne parlait à une autre. Le langage de l'Ange à Daniel nous en offre un exemple frappant. Le messager céleste l'instruisait intérieurement, d'une manière formelle et par des raisonnements successifs, comme le confirme ce passage : « Je suis venu pour vous découvrir toutes choses » (*Dan.* IX, 23). »

» Ces paroles, lorsqu'elles demeurent à l'état de paroles formelles, ne font dans l'âme qu'un effet médiocre : elles ne lui sont données que pour l'instruire, ou pour lui communiquer quelque lumière sur un sujet particulier ; or, pour atteindre ce but, il n'est pas nécessaire qu'elles aient un effet supérieur. Mais quand Dieu en est l'auteur, elles ne manquent jamais d'éclairer l'âme et de la rendre prompte à exécuter tout ce qui lui est commandé. Néanmoins, ces paroles ne délivrent pas tou-

nº 6 : In hac intellectuali cognitione sunt alia verba formalia, quæ anima sibi sentit ab alio proferri, nec de hoc potest dubitare.

jours l'âme de la répugnance et de la difficulté qu'elle éprouve à exécuter ces ordres; au contraire, par une permission divine, elles l'augmentent parfois, afin que l'âme devienne meilleure, plus instruite et en même temps plus humble. Si Dieu ordonne à cette âme des choses propres à lui procurer quelque honneur, ou quelque élévation, cette répugnance s'accentue davantage; mais s'il s'agit de choses basses et abjectes, le divin Maître lui inspire plus d'empressement et lui donne plus de facilité pour les embrasser (1). »

317. D. Les paroles intellectuelles formelles sont-elles sujettes aux illusions, et quelle conduite faut-il tenir quand on les entend?

R. Les paroles intellectuelles formelles, en elles-mêmes, sont exemptes d'illusions, puisque l'entendement n'y met rien de son fonds, et que le démon ne peut pas agir directement sur l'intelligence; toutefois, on s'y trompe très souvent, en prenant les artifices du démon pour des paroles de Dieu.

« Dans les paroles formelles, dit saint Jean de la Croix, l'âme n'est pas en doute si elle les profère, car elle voit évidemment qu'elle ne les profère pas, vu principalement qu'elle ne pensait pas aux choses qu'on lui dit, et, quand elle y eût pensé, elle connaît distinctement que ces paroles coulent d'une autre source. Cependant l'âme ne doit pas beaucoup estimer les paroles formelles; outre que ce serait détourner l'esprit du moyen propre et immédiat de l'union divine, c'est-à-dire de la foi, on s'exposerait à être très facilement séduit par le démon. Souvent c'est à peine si l'on pourra distinguer si c'est le bon esprit ou le mauvais. Je l'ai dit, les paroles formelles ont peu d'efficacité, et il est difficile de les reconnaître à leurs fruits; celles du démon produi-

(1) *La Montée du Carmel*. L. 2, c. 30.

sent sur les âmes imparfaites un résultat plus sensible, que celles du bon esprit sur les personnes spirituelles. Il est donc à propos, dans l'une et l'autre conjoncture, de ne pas faire promptement ce que ces paroles disent. Il faut donner connaissance de toutes ces choses à un confesseur prudent et expérimenté ou à quelque autre personne docte et discrète. Une fois éclairé sur la ligne de conduite à tenir, on doit se conformer aux conseils que l'on a reçus, avec un abandon et un renoncement absolus. Si l'on ne rencontrait pas un directeur assez expérimenté dans ces voies, mieux vaudrait n'en faire part à personne, et se contenter alors de prendre ce qu'il y a de substantiel et de réel dans ces paroles, avec dégagement et pureté d'intention. On risquerait de tomber entre les mains d'un guide qui au lieu d'élever l'édifice de la perfection, le détruirait... Au reste, le point capital est de ne jamais rien faire, et de ne pas accepter de son propre mouvement ce que ces paroles expriment, sans de mûres réflexions et de sûrs conseils. Il survient en cette matière trop d'étranges et subtiles illusions, et quant à moi, je crois que l'âme disposée à admettre ce genre de communications, ne saurait éviter d'y être souvent trompée (1). »

318. D. En quoi consistent les paroles intellectuelles substantielles ?

R. Les paroles intellectuelles substantielles sont des paroles intérieures qui réalisent ce qu'elles énoncent (2).

« Toute parole substantielle est formelle, dit saint Jean de la Croix, mais toute parole formelle n'est pas substantielle ; celle-là seulement est substantielle qui imprime véritablement et réellement dans l'âme ce

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 30.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 8, n° 8: In intellectuali locutione sunt alia verba substantialia, sic dicta, quia vivum et substantialem effectum in anima causant.

qu'elle signifie: comme si, par exemple, Notre-Seigneur disait expressément à l'âme : « Sois bonne, » et qu'aussitôt l'âme devînt bonne ; « Aime-moi, » et qu'au même moment elle possédât et sentît en elle-même un amour substantiel, c'est-à-dire un véritable amour de Dieu : ou encore, si, étant saisie par la crainte, le divin Maître lui disait : « Ne crains point, » et qu'elle fût à l'instant remplie de courage, d'assurance et de paix. « La parole de » Dieu est toute-puissante (*Eccl.* VIII, 4), » dit le Sage ; c'est pourquoi elle fait réellement dans l'âme ce qu'elle exprime. Le Roi-Prophète confirme cette vérité : « Il » donnera de la force et de la puissance à sa voix (*Ps.* » LXVII, 34). » En effet, lorsque Dieu dit à Abraham : « Marche devant moi et sois parfait (*Gen.* XVII, 1), » ce grand patriarche fut à l'heure même élevé à une haute perfection ; et, depuis ce temps-là, il se conserva respectueusement attentif en la présence de son Créateur. Ce pouvoir éclate dans les paroles de Jésus-Christ, puisque, d'après les Évangélistes, il n'avait qu'à dire un mot pour guérir les malades et ressusciter les morts. Les paroles substantielles dont Dieu favorise certaines âmes, sont d'une si grande valeur et d'une si haute importance, qu'elles leur communiquent toute vie, toute vertu, toute force et tout bien ; il arrive même qu'une seule parole de cette nature leur est plus utile que tout ce qu'elles ont fait dans le cours de leur vie... Ces paroles substantielles concourent très efficacement à l'union de l'âme avec Dieu ; plus elles sont intérieures, plus elles sont substantielles et profitables à ceux qui les reçoivent (1). »

319. D. Les paroles intellectuelles substantielles sont-elles sujettes aux illusions, et quelle conduite faut-il tenir quand on les entend ?

R. Des effets aussi surnaturels dépassent évidem-

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 31.

ment toute puissance humaine ou diabolique. L'âme n'a qu'une chose à faire : s'humilier et s'abandonner à la conduite de Dieu, sans rien appréhender, ni rien repousser.

« Dans ces faveurs, dit saint Jean de la Croix, l'âme ne doit pas craindre d'être trompée, car l'entendement n'y a point de part, et le démon ne saurait en approcher ni produire dans l'âme aucun effet substantiel, de manière à graver en elle l'effet permanent de sa parole. Néanmoins, lorsque certaines âmes se sont données au démon par des pactes volontaires, il y demeure, et il les engage, par des suggestions, à faire des actions d'une extrême malice. De semblables âmes lui sont unies par une iniquité volontaire, et deviennent entre ses mains des instruments propres à tous les actes mauvais. Si l'expérience nous démontre qu'il obsède même les âmes droites, par de fréquentes et puissantes instigations, avec combien plus de force ne pourra-t-il pas porter au mal les âmes perverses ? Toutefois son action ne saurait jamais avoir de rapport avec celle de l'Esprit-Saint, car il n'y a pas de paroles semblables à celles de Dieu. Toute parole est comme un pur néant devant la sienne, et son effet est illusoire en comparaison de celui que produit la voix du Tout-Puissant (1). »

Le Père Nicolas de Jésus-Marie ajoute quelques explications utiles au passage de saint Jean de la Croix que nous venons de citer. « Il est certain, dit-il, d'après la doctrine commune des théologiens, que le démon ne peut pas illuminer immédiatement l'entendement ; il se glisse dans les visions imaginaires et dans les paroles sensibles, mais non dans les visions ou dans les paroles purement intellectuelles, comme l'enseignent expressément S. Augustin, S. Thomas, Cajétan, Curiel, Tyreus, Suarez, Antoine Fernandez, Basile de Léon et plusieurs

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 31.

autres. C'est pourquoi toutes les fois que l'âme entend des paroles purement intellectuelles et spirituelles, elle peut croire qu'elles sont entièrement exemptes des illusions de l'ennemi. Quelquefois l'âme ne discerne pas avec certitude et évidence, si c'est l'Esprit de Dieu qui parle, ou l'esprit malin, ou l'esprit propre, mais elle conclut seulement, à certains signes et conjectures, que cette parole est probablement divine... Saint Thomas dit que ce n'est point alors la vraie prophétie, mais seulement un instinct prophétique (II, 320)... Quand la parole ou vision est parfaite, elle apporte avec elle une certitude entière, et même une évidence que c'est Dieu qui parle ou qui révèle ; cette conviction intime exclut toute espèce de doute, comme le disent S. Augustin, S. Athanase, S. Jérôme, S. Basile, S. Thomas, Cajétan, Curiel, Suarez, Cornélius à Lapide, de telle sorte que c'est l'opinion commune des docteurs (1). »

320. D. Qu'est-ce qu'on entend par un instinct surnaturel ?

R. Il se produit quelquefois dans l'âme un fait analogue à la parole intellectuelle formelle. Ce phénomène qu'on appelle *instinct* ou *attrait surnaturel*, est une illumination intérieure d'un ordre moins élevé, et ne donne pas la certitude : ce n'est pas une parole intérieure proprement dite, mais une simple lumière ou inspiration qui laisse l'âme dans le doute. S'il faut user de circonspection et de réserve à l'égard des paroles formelles elles-mêmes, malgré leur certitude, à combien plus forte raison, quand il s'agit d'un instinct surnaturel, qui ne donne pas le même degré d'assurance. Il ne faut pas mépriser sans doute ces mouvements intérieurs, mais avant de s'y arrêter et de les suivre, il faut en faire un juste discernement (2).

(1) *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce.* C. 5, § 4.

(2) D. Th. 2. 2. q. 171, a. 5, et q. 173, a. 4 (II, 327, 328).

CHAPITRE III

Des révélations.

Ce qu'on entend par une révélation, 321. — *Les révélations privées sont possibles*, 322; *elles ne font pas partie de l'objet de la foi universelle*, 323; *elles s'imposent quelquefois à la croyance de ceux à qui elles sont adressées*, 324; *pour d'autres, c'est une pieuse croyance*, 325. — *On ne doit pas les publier sans les soumettre au jugement de l'Eglise*, 326; *portée de ce jugement*, 327. — *Degrés de la lumière prophétique*, 328. — *Révélations opposées à la foi et aux mœurs*, 329; *à l'opinion commune des théologiens*, 330; *révélations qui contiennent des doctrines nouvelles*, 331. — *Signes auxquels on peut reconnaître les véritables révélations : examen de la doctrine*, 332, *de la personne*, 333. — *Peut-on, sans conseil, régler sa conduite sur les révélations privées*, 334. — *Difficulté d'interpréter les révélations*, 335. — *De l'interprétation authentique des révélations*, 336; *de leur interprétation prudente et discrète*, 337. — *Peut-on désirer ou demander des révélations*, 338. — *Conduite à tenir avec les âmes favorisées de révélations*, 339; *défauts à éviter*, 340.

321. D. Qu'est-ce qu'on entend par une révélation divine ?

R. C'est la manifestation surnaturelle d'une vérité cachée, ou d'un secret divin, faite par Dieu en vue du bien général de l'Église ou de l'utilité particulière de ceux qui en sont favorisés (1). Le nom de *révélation* indique la chose qu'il exprime : *révéler* signifie *dévoiler*, ou enlever le *voile*. Toute révélation soulève le voile qui nous empêche de voir une chose cachée, soit que cet objet puisse être connu par d'autres que par nous, soit

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5. a. 4, nº 2: Revelatio divina definitur: Manifestatio divinorum mysteriorum, et secretorum Dei, divina dispensatione hominibus facta, supra totius naturæ cursum, ad communem Ecclesiæ vel privatam personarum particularium, quibus fit revelatio, utilitatem.

qu'il échappe à la connaissance de tous les hommes (1). Ce voile peut être enlevé surnaturellement au moyen d'une vision, d'une parole ou d'un instinct prophétique. Les révélations divines sont publiques ou privées : les révélations privées ou particulières sont seules du ressort de la théologie mystique. Toute révélation divine parfaite suppose le don de prophétie (II, 48, 49); son interprétation requiert le discernement des esprits (2).

322. D. Y a-t-il eu de tout temps et peut-il y avoir encore aujourd'hui des révélations privées ?

R. Il y a toujours eu des âmes éclairées par l'esprit de prophétie (3): c'est un fait constaté par l'Écriture et par l'autorité de l'Église dans les procès de canonisation. Contester la possibilité des révélations privées, ce serait méconnaître l'un des caractères de sainteté de la véritable Église et la souveraine puissance de Dieu.

323. D. Les révélations privées font-elles parties de l'objet de la foi divine et catholique ?

R. Notre foi est basée sur la révélation qui a été faite aux Prophètes et aux Apôtres, et qui est contenue dans la sainte Écriture et la tradition, et non sur une révélation ultérieure faite à d'autres docteurs. Il y a toujours

(1) D. Th. in II, Cor. C. XII. L. 1: Est autem revelatio, amotio velamenti. Potest autem esse duplex velamen. Unum ex parte videntis... Aliud ex parte rei visæ.

(2) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 48, nº 1: Discretio spirituum duobus modis exponi potest. primus est, ut sit cognitio cogitationum cordis, veluti exponit D. Th. 1. 2. q. 111, a. 4, ubi docet, gratiam prophetiæ et gratiam discretionis spirituum referri ad fidei confirmationem, manifestando ea, quæ solius Dei est scire, qualia sunt contingentia futura, quæ respicit prophetia, et occulta cordium, quæ respicit discretio spirituum. Si discretio spirituum hoc primo modo intelligatur, erit unum et idem cum prophetia... nº 2. Secundus modus est, ut discretio spirituum sit judicium quoddam, per quod homo recte discernit inter varios motus, de quibus dubitari potest, a quo spiritu proveniant, bono, an malo.

(3) D. Th. 2. 2. q. 174, a. 6, ad 3: Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes.

eu, il est vrai, dans l'Église, des hommes éclairés par l'esprit de prophétie, mais ce n'a pas été pour enseigner une nouvelle doctrine de foi : tout ce que la foi catholique et universelle nous enseigne est contenu implicitement ou explicitement dans la sainte Écriture et dans la tradition des Apôtres (1). Cette foi n'a pas d'autre objet que ce qui est dit à toute l'Église et annoncé par ses ministres légitimes et autorisés : la certitude et l'invariabilité de la foi exigeaient qu'il en fût ainsi (2). Les révélations privées, quelle qu'en soit l'importance, n'appartiennent donc pas à la foi catholique.

324. D. Les révélations privées s'imposent-elles à la croyance de ceux à qui elles sont adressées ?

R. Ceux qui sont favorisés par des révélations divines, reconnues comme telles, après un jugement prudent, doivent très certainement s'incliner avec respect devant cette manifestation surnaturelle. Cette adhésion est-elle un acte de foi théologale ? La question est controversée ; l'opinion qui paraît la mieux fondée affirme

(1) D. Th. 1. p. q. 1, a. 8, ad 2 : Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ... non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. — 2. 2. q. 174, a. 6, ad 3 : Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem. — In Epist. ad. Gal. c. 1, l. 2 : Dicendum est quod nihil aliud evangelizandum est quam illud quod continetur in Evangeliis et in Epistolis et in sacra Scriptura implicite vel explicite. — 2. 2. q. 1, a. 7, c. : Dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem.

(2) Melchior Canus. *De locis theol.* L. 12, c. 3, concl. 3 : Fides est virtus theologica, cum religione Ecclesiæ erga Deum conjuncta et sociata. Non ergo quæcumque a Deo revelata ad fidei virtutem pertinent. sed ea tantum, quæ ad Ecclesiæ etiam religionem pertinebunt... Fides, de qua hic sermo fit, non est privata virtus, sed communis. Ea enim re catholica dicitur, hoc est, universalis. Quocirca privatæ revelationes, cujusmodicumque et quorumcumque illæ sint, ad fidem catholicam non spectant... Id, quod sine dubio fidei constantia, certitudo et firmitas requirebant. Nullo enim loco firma stabilisque ac fixa consisteret, si privatas revelationes sequeretur.

qu'on fait alors un acte de foi théologale. — Ce que nous disons de ceux qui reçoivent eux-mêmes les révélations privées, s'entend aussi de ceux à qui Dieu fait signifier ses volontés, pourvu qu'ils aient des preuves certaines de l'authenticité de cette révélation (1).

325. D. Les révélations privées s'imposent-elles à la croyance de tous les fidèles ?

R. L'Église, en approuvant les révélations faites aux Saints, déclare simplement qu'elles n'ont rien de contraire à l'Écriture et à l'enseignement catholique, et qu'on peut les proposer comme probables à la pieuse croyance des fidèles ; mais ceux-ci ne sont point obligés d'y adhérer par un acte de foi divine (2). Néanmoins, contredire sans motif les révélations privées et les tourner en ridicule, surtout quand elles sont approu-

(1) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. ult. n° 12: An illi, quibus fiant revelationes privatæ, si certo eis constiterit, a Deo esse, teneantur illis firmiter assensum præbere, et affirmando respondetur... Sola controversia remanet inter theologos, an quæ retenguntur in privata revelatione, sint objectum fidei divinæ theologicæ. — Quid sit dicendum de illis, ad quos revelationes diriguntur?... Card. de Lugo, *de fide. disp.* 1, *sect.* 11, docet, illum, cui proponitur et denuntiatur revelatio illa privata, debere credere et obedire Dei mandato, sive nuntio, si proponatur cum sufficientibus argumentis. Card. Gotti. *Theol. scholast. dogm.* T. 1, tract. 9, q. 1, dub. 3, § 2: Verius existimo, revelationem privatam, etiam ex parte rei revelatæ, esse credendam ab eo. cui fit, fide divina theologica... Quia ubicumque est eadem ratio formalis objecti, ibi et idem specie habitus.

(2) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 2, c. 32, n° 11: Sciendum est, approbationem istam nihil aliud esse, quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen ; siquidem hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicæ, debetur tamen assensus fidei humanæ, juxta prudentiæ regulas, juxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles pieque credibiles. — *Ibid.* L. 3, c. ult., n° 15: De assensu fidei catholicæ hisce revelationibus non adhibendo, ita loquitur Melchior Canus *de locis theologicis*, lib. 12, c. 3, concl. 3:... *nullo certe modo ad fidem illa pertinent.* Card. Cajetanus. T. 2, opusc. tr. 31, c. 1:... Revelationi autem factæ Sanctis, quorum doctrinam Ecclesia suscipit, tanquam probabilibus inhæremus, ut D. Augustinus Thomasque scripserunt.

vées par l'Église, serait certainement un acte très répréhensible.

326. D. Est-il permis de publier des révélations privées ou des miracles sans l'approbation de l'autorité ecclésiastique?

R. Urbain VIII, par décret du 13 mars 1625, le défend expressément (1). On ne peut donc que fortement blâmer la facilité avec laquelle certains auteurs et certains éditeurs publient des livres remplis de révélations et de visions. Ce qu'il n'est pas permis de faire par la voie de la presse, n'est souvent pas plus expédient dans la conversation. Il n'est pas rare, de nos jours, de rencontrer des esprits portés outre mesure aux choses merveilleuses, et qui parlent à temps et à contre-temps des prophéties et des choses extraordinaires, sans s'inquiéter beaucoup de leur authenticité, et ce qui est plus fâcheux encore, sans se préoccuper du mauvais effet que cela peut produire sur des esprits prévenus contre les vérités de l'ordre surnaturel.

327. D. Peut-il se glisser des choses apocryphes dans les révélations privées approuvées par le Saint-Siège?

R. Le Saint-Siège approuve bien rarement et avec une sage lenteur les révélations privées; quand il les approuve, son jugement ne porte que sur la conformité de ces révélations avec l'enseignement de la foi. Pour

(1) *Decretum:* Ne libri continentes miracula, revelationes, seu beneficia a Deo accepta per eorum intercessionem de cætero imprimantur sine recognitione et approbatione Ordinarii, qui in eis recognoscendis theologos aliosque pios ac doctos viros in consilium adhibeat; et ne deinde fraus, aut error, vel aliquid novi et inordinati in re tam gravi commitatur, negotium instructum transmittat ad Sedem apostolicam, ejusdemque responsum expectet. — Cette disposition d'Urbain VIII fut confirmée par un décret du 23 mai 1668, sous Clément IX: Libri prædicti approbentur ab Ordinariis cum participatione theologorum, expectato responso a S. Sede Apostolica.

tout le reste, l'approbation du Saint-Siège ne donne qu'une simple probabilité. Un Saint peut, sans le vouloir, attribuer à l'Esprit de Dieu ce qui provient de son propre fonds et de ses idées préconçues (1) ; s'il parle d'après un simple instinct surnaturel, il ne lui est pas facile de discerner la vérité, car cet instinct n'entraîne pas l'évidence prophétique (2). Du reste, la révélation fût-elle véritable et divine, il ne répugne pas qu'une fausse explication en soit donnée par celui qui la reçoit, car l'esprit du prophète ne pénètre pas toujours la vérité tout entière, telle qu'elle est manifestée par le Saint-Esprit (3).

328. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans la lumière prophétique ?

R. Dieu communique cette lumière plus ou moins, selon qu'il entre dans ses desseins. Si le sens des choses révélées reste ignoré, la lumière prophétique existe encore, bien que moins parfaite, pourvu que celui qui la reçoit se sente vraiment sous l'action surnaturelle du Saint-Esprit. Agir ou parler prophétiquement, sans le savoir, n'est pas à proprement parler la prophétie, mais un instinct prophétique (4), grâce précieuse sans doute,

(1) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. ult., n° 17 : Fieri potest, ut aliquis Sanctus ex anticipatis opinionibus, aut ideis in phantasia fixis aliqua sibi a Deo revelata putet, quæ a Deo revelata non sunt.

(2) Sylvius, in 2. 2. q. 171, a. 5 : Quantum vero ad ea, quæ non nisi per occultum instinctum cognoscit propheta, non semper potest discernere, quid ex spiritu prophetico loquatur, quid ex proprio. Quia talis instinctus est quid imperfectum in genere prophetiæ, et divinum instinctum interdum humanæ mentes patiuntur nescientes... et e contra contingit interdum esse duntaxat humani cordis suggestionem, quam putabat ipse propheta esse suggestionem a Deo venientem.

(3) D. Th. 2. 2. q. 173, a. 4, c. : Sciendum tamen quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens... etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

(4) D. Th. *Ibid.* Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu

mais dont l'examen exige une attention particulière, si l'on veut en faire un juste discernement (II, 320, 327. *Appendice*, B).

329. D. Que faut-il penser des révélations privées qui ne sont point conformes aux saintes Écritures, aux définitions de l'Église et au sentiment unanime des Pères et des théologiens ?

R. Toute révélation privée opposée à la foi, aux bonnes mœurs, à l'enseignement de l'Église, doit être rejetée comme une fausseté et une illusion diabolique, fût-elle appuyée sur des faits merveilleux, que la crédulité ou le fanatisme voudraient présenter comme des miracles. Cependant une révélation privée n'est pas nécessairement inspirée de Dieu, par ce seul fait qu'il n'y a rien de contraire à la foi et aux bonnes mœurs ; il faut, en outre, qu'elle soit fondée de tous points. Des révélations inutiles, singulières, supposées, peuvent fort bien n'avoir rien de contraire aux règles de la foi (1) ; il faut donc s'appuyer sur d'autres motifs avant de les admettre.

sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet ; cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus.

(1) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. ult., n° 5 : Consensus rerum revelatarum cum sacris Litteris, cum divinis et apostolicis traditionibus, cum moribus et definitionibus Ecclesiæ, tessera est præcipua divinarum privatarum revelationum, non quia statim ac aliqua revelatio conformis est sacris Litteris, apostolicis traditionibus, et moribus et definitionibus Ecclesiæ, tanquam divina et cœlestis habenda sit ; sed quia, statim ac aliquid in revelatione apparet, quod prædictis adversetur, rejicienda est inter mendacia, et dæmonis illusiones... Item quoque dicendum est de revelationibus, in quibus aliquid continetur contrarium unanimi sanctorum Patrum aut theologorum sententiæ.

Joan. Viguerius. *Instit.* c. 9, § 1, ver. 5 : Qui annuntiant contra fidem receptam, et bonos mores, ac Ecclesiæ determinationem, nullo modo esse credendum, etiamsi miracula facerent. Omnia enim miracula quæ sunt contra fidem receptam aut bonos mores, sunt falsa ; cum Deus (qui est veritas per essentiam...) non possit esse testis falsitatis.

330. D. Que faut-il penser des révélations privées qui ont contre elles l'opinion commune des théologiens, ou qui donnent comme révélé de Dieu ce qui est librement controversé dans les écoles catholiques ?

R. De graves auteurs pensent que de pareilles révélations doivent être rejetées ; d'autres, au contraire, disent qu'on peut les admettre à la condition de les examiner avec une grande sévérité. Benoît XIV rapporte ces deux opinions sans se prononcer (1). C'est évidemment au Saint-Siège qu'il appartient de juger.

331. D. Que faut-il penser des révélations privées qui font connaître des choses que l'Écriture sainte ou la tradition de l'Église passent sous silence ?

R. Ces révélations ne sont pas impossibles (2), mais il faut les accueillir avec réserve et les examiner attentivement (3). Nous devons croire tout ce qui a été révélé aux Prophètes et aux Apôtres, et se trouve contenu dans l'Écriture sainte et la tradition ; si l'Église approuve quelques révélations particulières sur des détails qui ne sont pas du domaine de la foi, nous pouvons en

(1) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. ult., n° 8 : Hurtadus... dicit, non rejiciendam tanquam diabolicam, sed severe examinandam esse illam revelationem, in qua aliquid continetur contra communem Patrum et theologorum sententiam... Rejiciendas contra alii censent revelationes, in quibus aliqua res dicitur revelata, quæ adhuc est sub opinione. Gravina cui adhæret Arauxo.

(2) Bened. XIV. *Ibid.* Matthaeuccius... pluribus suadere conatur, revelationem privatam, falsam et dolosam aut tanquam ad decipiendum conflitam existimari non debere, quod in ea reveletur mysterium aliquod, aut aliqua circumstantia de Christo Domino, vel Beatissima Virgine, aut expresse non declarata per Scripturam, traditiones, vel Sedis apostolicæ definitiones, aut in scriptis Patrum non contenta. Addit non adversari definitionibus Pontificum, Patrum, aut theologorum doctrinas illas, quæ aliquid explicant, quod in eis, explicatum non est, et de quo ipsi silent.

(3) Urbain VIII, dans ses décrets généraux sur la canonisation, s'exprime ainsi : Diligenter examinetur utrum contineant errores contra fidem vel bonos mores, vel doctrinam aliquam novam et peregrinam, atque a communi sensu Ecclesiæ et consuetudine alienam.

nourrir notre piété ; mais, comme nous l'avons déjà dit (II, 325), il n'y a aucune obligation d'y adhérer par un acte de foi divine.

332. D. Que doit-on particulièrement examiner, au point de vue de la doctrine, dans les révélations privées ?

R. Voici, sur ce point, les principales conditions que doivent réaliser les révélations privées : 1° accord avec la sainte Écriture, les Pères et l'enseignement de l'Église ; 2° conformité avec les révélations antérieures déjà examinées et approuvées par le Saint-Siège ; 3° donner des instructions salutaires, c'est-à-dire détourner du mal et exciter au bien ; 4° rester dans les bornes de la discrétion, et ne contenir que des choses vraies, car le démon révèle aussi quelquefois des vérités, mêlées à des choses fausses, pour nous faire tomber plus facilement dans le piège ; 5° faire connaître des choses que Dieu seul peut révéler ; 6° réunir les suffrages d'hommes graves et expérimentés ; 7° n'avoir pas pour objet des choses inutiles, curieuses ou inconvenantes ; 8° ne pas être prolixes sans nécessité, ni chargées de preuves raisonnées superflues (1).

(1) Les signes que nous donnons ici pour reconnaître les révélations au point de vue de la doctrine se trouvent plus ou moins indiqués et développés dans presque tous les auteurs qui traitent de cette question. Le cardinal Bona les résume d'une manière très exacte (*De discr. spir.* c. 20) : 1. Veritas autem primo loco attendenda est, et consensus rerum revelatarum cum sacris Litteris, cum divinis et apostolicis traditionibus, cum moribus et definitionibus Ecclesiæ... — 2. Ut constet revelationem a Deo esse, inspiciendum est an habeat conditiones quas sapientiæ a Deo revelatæ Jacobus apostolus tribuit dicens : *quæ autem desursum est sapientia primum quidem pudica est... deinde pacifica... modesta... suadibilis... bonis consentiens... plena misericordia et fructibus bonis... non judicans... sine simulatione.* Quod si ad lites, ad contentiones, ad curas sæculi, ad vanitatem, ad superbiam, ad pertinaciam... impellunt, procul dubio a carnali et mundana sapientia... vel a spiritu maligno oriuntur. — 3. Si quod revelatur eo tendit, ut opus aliquod grande et inusitatum suadeat, non statim ei revelationi tanquam a Deo immissæ credendum ; sed ad examen et ju-

333. D. Que doit-on particulièrement examiner dans la personne qui affirme avoir reçu des révélations ?

R. Il faut noter ici plusieurs choses importantes :

1° Les frénétiques, les personnes épuisées par les austérités ou les maladies, atteintes de certaines affections nerveuses, portées à la mélancolie et rêveuses, ceux qui sont agités par une imagination exaltée ou troublés par d'impétueuses passions, croiront facilement voir ce qui n'est pas, et le transmettront sans hésiter comme des révélations véritables (1).

2° Le sexe féminin est enclin aux illusions : le tempérament, la sensibilité, l'ardeur des affections, le portent à considérer comme surnaturel ce qui n'existe que

dicium superiorum referenda est... Callidus enim hostis bonum aliquod interdum suggerit, quod majus et perfectius videtur, ut falsa ejus specie mens decepta ab eo quod vere bonum est recedat... Veris item et bonis falsa atque mala permiscet,... ut conciliata sibi apud incautos auctoritate, postea ad mala incitet, blandisque sermonibus venenum instillet.— 4. Cum diversæ et inter se pugnantes diversis de eadem re revelationes fiunt, contingere potest ut una vera, altera falsa sit, satagente diabolo priorem veram sequenti falsa eludere : ut plurimum tamen ambæ suspectæ et dubiæ sunt, ac propterea accuratius examinandæ... Quia vero Deus ea duntaxat revelare solet quæ hominum scientiam excedunt, suspecta redditur revelatio, utpote non necessaria et supervacua, cum id quod revelatur, humana intelligentia percipi potuit... — 5. Solam frequentiam revelationum eas suspectas reddere S. Franciscus Salesius docet, cum præsertim illa revelantur, quæ nonnisi raro manifestari solent, et quæ scire non expedit... Postremo loco... revelationes quæ ex diabolo sunt, multos habent annexos discursus et rationes ad persuadendam earum veritatem.

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 6, n° 4: Complexio quoque ejusdem videntis... diligentissime rimanda est. Nempe an ex sua temperie, vel ex aliquo accidente, oculus corporalis sit fortis, vel debilis visus, an sit vehementis imaginationis, ut esse solent maxime laborantes melancholia, vel nigra cholera. Similiter an sint sani capitis, aut cerebro turbato. Opus etiam est examine præter complexionem, ut persona discutienda sit, si phrenitide laboret, et non sit arreptitia... Nec infirmum tenet locum inclinatio... — Card. Bona. *Ibid.* Consideranda corporis constitutio ex qua plerumque animi mores pendent. Etenim facile decipi possunt, qui parum firma valitudine utuntur, qui turbidæ ac vehementis imaginationis sunt, qui atra bili abundant... Ex longa item inedia, crebisque jejuniis, ac immoderatis vigiliis, ex siccato cerebro, dissipatisque spiritibus phantasmata repræsentantur...

dans l'imagination. Toutefois l'Esprit-Saint souffle où il veut, et il peut donner le don de prophétie aux femmes comme aux hommes (1). Du reste, il faut reconnaître que la piété des femmes attire les dons extraordinaires de Dieu (2), et de fait elles sont souvent plus favorisées que les hommes de ce côté. On peut néanmoins toujours dire qu'en général elles sont faciles à se laisser tromper par des visions chimériques (3).

3° Les personnes qui divulguent indiscrètement les visions, les révélations ou autres grâces extraordinaires, doivent être considérées comme suspectes ; nous en dirons autant de celles qui désirent et demandent à Dieu ces dons surnaturels (4).

4° L'âme qui reçoit une révélation vraiment divine la communique avec humilité et simplicité à son directeur, mais ne s'y attache pas et obéit aveuglément au ministre de Jésus-Christ (5).

(1) D. Th. 2. 2, q. 177, a. 2, ad 2: Dicendum quod gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam a Deo: ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia.

(2) D. Th. 2. 2. q. 82, a. 3, ad 3: In simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 6, n° 3 : Ex parte corporis possunt causari hujusmodi visa ex complexione feminea : quia, ut dicit noster sapientissimus frater Joannes Nider in suo Præceptorio, femina ex sui natura, cum sit mollis, flexibilitatem habet complexionis, et facile potest multis phantasiis, ejus imaginatio sigillari... Cum ex parte animæ, nempe ex passionibus quibus afficitur, lætitiæ, tristitiæ, odii, amoris, alterari possit imaginatio, et ista efformari in phantasia, mulieres frequentius ex hac causa visiones magis pati contingit. — Card. Bona. *Ibid.* Major cautio erga feminas adhibenda, quarum sexus eo suspectior est, quo imbecilior. Naturæ sunt humidioris et ex vehementia cogitationum et affectuum putant se videre quæ cupiunt...

(4) Card. Bona *Ibid.* Revelationes, quæ ex diabolo sunt .. ingens animæ desiderium ingerunt eas in vulgus edendi et publicandi... — Spiritum Teresiæ bonum esse, et veras revelationes hæc signa demonstrarunt. Semper timebat diabolicas illusiones, ac propterea nunquam visiones petiit aut desideravit : imo potius Deum exorabat, ut eam duceret per viam consuetam, hoc solum optans ut fieret in ea divina voluntas.

(5) Card. Bona. *Ibid.* Revelationes,... si vere a Deo sunt, qui

5° Si la révélation divine cause d'abord quelque trouble, la tranquillité et la paix ne tardent pas à inonder l'âme ; le contraire arrive sous l'action du démon. Le caractère d'une révélation divine est aussi d'imprimer dans l'âme une grande certitude ; mais comme le mauvais esprit pourrait produire une obstination orgueilleuse, il faut toujours s'en remettre sur ce point aux décisions du directeur (1).

6° Ce qui caractérise principalement la révélation divine, c'est l'humilité, la mortification, le désintéressement, en un mot, toutes les vertus (2). Le don de prophétie peut se rencontrer chez ceux qui n'ont pas ces qualités, mais c'est une très rare exception (3).

ipsas recipit silentio premit, solique confessario humiliter detegit, cujus consilio credit et paret, nihil sibi tribuens, nihil dijudicans.

(1) Card. Bona. *Ibid.* Revelationis accessus perpendendus est :... an in principio lætitiam ingerat, quæ statim in tristitiam convertatur ; an potius horror initio concipiatur, qui sensim amoveatur, et in gaudium desinat : hoc enim veræ, illud falsæ revelationis indicium est... Ex lumine infuso quo mens imbuitur, certitudo Dei revelantis et rerum revelatarum colligitur... Quia tamen hoc lumen non semper in divinis revelationibus adest, sanum consilium est eas superiori referre.

(2) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 5 : Moralis quoque status est considerandus... scilicet an bonis moribus, vel virtutibus moralibus præditæ sint... n° 6 : Si fide, spe, charitate, polleat cum aliis virtutibus... n° 7 : An hæc dona et charismata, cum mortificatione et cruce sint conjuncta, nam si nec antecedenter, nec comitanter, aut saltem subsequenter sint hæc ad invicem connexa, valde susceptæ sunt tales revelationes. — Card. Bona. *Ibid.* Examinanda fides, an sit vere catholica... Quod si in fide nulla sit labes, adhuc observandum est, an mores fidei consentiant... Ideo non credendum superbis, pervicacibus, avaris, carnalibus, iracundis, impatientibus, hypocritis... Attendendum an solida et profunda humilitate prædita sit.

(3) D. Th. 2. 2. q. 172, a. 4, c. : Bonitas morum potest attendi secundum duo : uno quidem modo secundum interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens ; alio autem modo quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur... Prophetia autem potest esse sine charitate... Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, et actiones exteriores,

Une circonstance que nous ne devons point omettre, c'est que les révélations divines sont énoncées avec une grande promptitude, et qu'elles disent beaucoup de choses en très peu de temps (1).

334. D. Est-il nécessaire de consulter son directeur ou des personnes doctes et discrètes avant de régler sa conduite d'après une révélation privée ?

R. Ce que saint Jean de la Croix enseigne au sujet des paroles intellectuelles formelles s'applique aux révélations privées (II, 317) : une âme vraiment éclairée de Dieu ne doit alors jamais rien faire sans prendre conseil. Sainte Thérèse insiste sur ce point. « S'il s'agit pour vous, dit-elle, d'une chose importante, ou bien de quelque affaire du prochain, non seulement ne faites rien, mais ne vous arrêtez pas même à la pensée de rien entreprendre, sans l'avis d'un confesseur savant, prudent et vertueux ; et cela quoique vous entendiez plusieurs fois les mêmes paroles, et qu'il soit clair pour vous qu'elles viennent de Dieu. Telle est, mes filles, la volonté de Notre-Seigneur ; et loin de manquer à ce qu'il vous commande, nous sommes sûres de l'accomplir, puisqu'il nous a dit de regarder notre confesseur comme tenant sa place. Une manière d'agir si sage nous encouragera, et nous aidera à surmonter les difficultés qui se rencontreront dans l'exécution de ce que ces paroles nous ordonnent ; et Notre-Seigneur inspirera au confesseur

secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualem contemplationem, quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. — Lopez Ezquerra, après avoir cité ce passage de S. Thomas, ajoute (*Lucerna myst.* Tr. 4, c. 9, n° 72) : Ex his inferre debet magister, quod anima quæ assiduis occupetur negotiis.., et aliis quæ spiritum perturbant... valde suspecta est, quod in suis vaticiniis et prophetiis illusa sit.

(1) Card. Bona. *Ibid.* Cum Deus aliquid revelat, non loquitur humano verbo unum verbum post aliud proferens, sed plures simul sententias brevi momento promit.

la même assurance, et la même conviction que ces paroles viennent de son Esprit. S'il ne le fait point, nous ne sommes obligées à rien de plus. Quant à moi, je trouve un tel péril à s'écarter de cette règle pour suivre son propre sentiment, que je vous avertis, mes sœurs, et vous conjure, au nom de Notre-Seigneur, de ne jamais commettre une telle faute (1). »

335. D. Est-il facile de s'égarer dans l'interprétation des révélations ?

R. On s'égare facilement dans l'interprétation des révélations ou prophéties, soit parce qu'on en juge selon le sens littéral des mots, et non selon les intentions de Dieu, qui sont ordinairement cachées, soit parce qu'elles sont conditionnelles.

« Les paroles et les visions divines, dit saint Jean de la Croix, sont toujours vraies et certaines en elles-mêmes, mais non pas toujours selon notre interprétation personnelle, et cela pour deux raisons : la première tient à notre manière imparfaite de les recevoir ; la seconde vient de leurs causes, ou de leurs motifs, qui peuvent être comminatoires et comme conditionnels... Nous ne pouvons donc pas nous appuyer sûrement sur les paroles et les révélations, lors même qu'elles sont divines, car il est facile de nous tromper nous-mêmes, en leur attribuant un sens éloigné des desseins de Dieu. Ces paroles sont des abîmes que nous ne saurions approfondir, et les restreindre à notre sens borné, c'est vouloir palper l'air et les atomes dont il est chargé : l'air s'échappe de nos mains et l'on n'étreint que le vide... Nous devons conclure que les paroles et les révélations, fussent-elles divines et certaines, peuvent nous devenir une occasion d'illusion, faute de ne pas savoir pénétrer les vues élevées et les intentions sublimes que Dieu y tient cachées (2) »

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 3.
(2) *La Montée du Carmel*. L. 2, c. 19.

336. D. A qui appartient l'interprétation authentique des révélations ?

R. L'interprétation authentique des révélations ou prophéties appartient au jugement de l'Église. Ce jugement, dans la canonisation des Saints, porte quelquefois sur un ou plusieurs points particuliers, dont l'interprétation est nécessaire pour certifier les vertus d'un serviteur de Dieu (1). En dehors de cette circonstance, l'Église se contente de présenter les révélations privées comme probables à la pieuse croyance des fidèles, sans s'occuper prématurément de leur interprétation.

337. D. A qui appartient l'interprétation prudente et discrète des révélations ?

R. Sainte Thérèse, nous l'avons vu (II, 334), recommande de se soumettre au jugement d'un confesseur savant, prudent et vertueux, et elle assure que cette manière d'agir ne peut avoir qu'un bon résultat. Dieu ne permettra pas qu'un confesseur doué de ces qualités vienne à se tromper ; il lui accordera la grâce du discernement des esprits, soit par une véritable lumière prophétique, soit par un instinct surnaturel, soit enfin par un examen doctrinal de la question, où tout sera mûrement examiné d'après les vrais principes (2). C'est donc au prêtre chargé de la conduite des âmes que revient la difficile entreprise d'interpréter les révélations privées dans le for intérieur ; c'est à lui d'examiner attentive-

(1) D. Th. *Quodlib.* 9, a. 16, ad 1 : Dicendum quod Pontifex, cujus est canonizare Sanctos, potest certificari de statu alicujus, per inquisitionem vitæ, et attestationem miraculorum, et præcipue per instinctum Spiritus sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

(2) Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L. 3, c. 47, nº 4 : Duplex via est, per quam ad spirituum discretionem perveniri potest : aut per regulas videlicet, quæ a Patribus asceticis et mysticis, seu contemplativis theologis assignantur,.. aut per specialem instinctum et motionem Spiritus sancti.

ment les signes favorables ou défavorables qui s'y rencontrent. A cet effet, il doit considérer non seulement les révélations elles-mêmes au point de vue de la doctrine et de la convenance (II, 332), mais aussi la personne, son tempérament, son état moral, ses antécédents, ses garanties du côté de la vertu (II, 333) ; il faut de plus que les signes favorables se groupent en assez grand nombre et avec assez de certitude pour former son jugement. Si cet examen attentif est fait sous le regard de Dieu et accompagné de ferventes prières, le Seigneur, sans nul doute, fera connaître ses volontés.

L'interprétation des révélations ou prophéties n'appartient donc pas, en général, à ceux qui les ont reçues ; on doit toujours recourir au jugement du directeur, à moins d'inconvénients graves et d'une véritable nécessité (II, 317).

338. D. Peut-on désirer et demander à Dieu des révélations ?

R. Le désir des révélations n'est pas plus expédient ni plus légitime que le désir des visions corporelles, imaginaires ou intellectuelles (II, 284, 293, 301) ; nous devons, au contraire, demander à Dieu de nous faire marcher dans les voies du salut par des moyens ordinaires, si tel est son bon plaisir (1).

« Le premier remède, dit saint Vincent Ferrier, contre les tentations que le démon s'efforce de semer dans les cœurs, c'est de ne point désirer, ni demander les visions, les révélations ou les sentiments extraordinaires... Car ces désirs ont toujours leur racine et leur fondement dans une pensée d'orgueil et de présomption,

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 1, nº 11 : Sciant apparitiones istas nec appetendas esse, neque postulandas, sed si inciderent, humiliter fugiendas, rogandusque Dominus, ne nos his insuetis rationibus, sed mediis ordinariis et solidioribus, si ita suæ Majestati visum fuerit, nostram salutem promoveat.

ou dans quelque vaine curiosité à l'égard de Dieu ; et ils mettent toujours la foi en danger. Dieu, dans sa justice, permet que l'âme qui cède à ces désirs, tombe dans les illusions et les tentations du diable par de fausses visions et révélations, et autres séductions. C'est ainsi que le démon sème la plus grande partie des tentations spirituelles de ce temps, et qu'il trompe ceux qui sont les précurseurs de l'antéchrist... Car vous devez savoir que les vraies révélations et les sentiments spirituels des secrets de Dieu, ne sont point le fruit de ces désirs, ni de l'étude ou des efforts de l'âme ; mais qu'ils viennent de la pure bonté de Dieu à l'égard de l'âme vraiment humble, qui le désire et l'honore par-dessus tout. Il ne faut même pas s'exercer dans l'humilité et la crainte de Dieu, avec le dessein d'obtenir toutes ces choses extraordinaires ; car on tomberait dans le même piège (1). »

339. D. Dans quelle voie faut-il conduire les âmes qui ont des visions et des révélations ?

R. Il faut tenir ces âmes dans la voie de l'humilité et du renoncement, et les conduire graduellement par les actes de la vie purgative et illuminative au repos de la contemplation. Vouloir précipiter l'avancement d'une âme qui se dit favorisée de dons extraordinaires, c'est s'exposer à faire fausse route et tenter de couronner l'édifice avant d'en avoir posé les fondements. Cette précipitation ne peut avoir qu'un très fâcheux résultat : bientôt on s'apercevra que ces âmes n'ont aucune vertu solide, et que tous les défauts des commençants existent encore (2).

(1) *Traité de la vie spirituelle.* C. 13.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 7, n° 1 : Insistendum primo est, ut vitia curentur, et extirpentur, deinde virtutes plantentur in anima ascetæ... Dirigere quoque debet discipulum ut exerceatur in schola mortificationis, et exercitationibus vitæ activæ, et ubi hæc omnia, quæ ad vitam purgativam spectant intercesserint, ad contemplationem excitet, in ferven-

On doit aussi veiller attentivement à ce que ces âmes se maintiennent dans la pureté et l'obscurité de la foi. « Le directeur spirituel, dit saint Jean de la Croix, doit s'appliquer à détourner l'esprit de son disciple de l'estime de toutes ces manifestations surnaturelles, vrais atomes de l'esprit. Que gagnerait-il à s'y arrêter, sinon de perdre l'esprit intérieur. Au contraire, le confesseur fortifiera la volonté de son fils spirituel par le détachement, en lui apprenant à s'établir dans la liberté et dans l'obscurité de la foi, où se communique abondamment la vie de l'esprit, c'est-à-dire la sagesse et l'intelligence véritable des paroles divines... Le plus sûr et le meilleur, c'est donc d'exhorter les âmes à fuir avec prudence les grâces extraordinaires (1). »

340. D. Que faut-il penser des directeurs qui s'occupent avec trop de curiosité et de sollicitude des âmes favorisées de visions et de révélations ?

R. Cette curiosité et ce zèle sont indiscrets et peuvent devenir dangereux : les Saints ont fui cette vaine curiosité et n'ont jamais ambitionné la direction des âmes appelées à marcher dans les voies extraordinaires. Du reste, il ne faut pas oublier qu'on doit éviter jusqu'à l'ap-

tibus desideriis et orationibus instruendo, donec post illuminationes has pervenat ad unitivam, in qua est summus contemplationis gradus.

Card. Cajetanus, in 2. 2. q. 182, a. 1, ad 3 : Notent qui alios in via Dei instruunt ad profectum spiritualem, et diligenter efficiant, ut prius in vita activa exerceri faciant quos edocent, seu instruunt, quam ad contemplationis fastigium suadeant. Oportet siquidem prius passiones domare habitibus mansuetudinis, patientiæ, etc., liberalitatis, humilitatis, etc., et sedare, quam ad contemplativam vitam ascendere. Et ob defectum hujus, multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus, inveniuntur impatientes, iracundi, superbi, si in hujusmodi tanguntur. Et propterea tales, nec activam, nec contemplativam, nec ex utroque compositam habuerunt, sed super arenam fabricarunt. Et utinam non sit frequens defectus iste.

(1) *La Montée du Carmel*. L. 2, c. 19.

parence du mal, les rapports trop fréquents, les conversations trop prolongées, et tout ce qui peut offrir les inconvénients signalés par les Saints (1).

« Certains directeurs, dit saint Jean de la Croix, pour avoir donné une créance trop facile à l'apparence bonne et véritable des connaissances surnaturelles, en sont venus à se jeter et à jeter les autres, dans l'erreur et la confusion... La méthode de ces directeurs, à l'égard des âmes favorisées de visions, a pour résultat de les jeter dans le trouble et l'illusion, de les détourner du chemin de l'humilité en les engageant à se complaire dans les voies extraordinaires... Tous ces inconvénients naissent de l'attitude et du langage de ces directeurs imprudents; puis, par suite de je ne sais quel prestige, une correspondance mystérieuse inspire à l'âme l'estime et l'affection de ces choses, et détourne ainsi ses regards des abîmes de la foi... De là résultent une foule d'imperfections pour ne pas dire davantage; l'âme devient moins humble, elle croit posséder un bien d'une certaine valeur; elle s'imagine être la préférée de Dieu, et la voilà contente et toute satisfaite d'elle-même, sentiment diamétralement opposé à l'humilité... De cette forte inclination du père spirituel pour les visions, résultera une certaine complaisance dont il donnera des signes manifestes, s'il n'a pas assez de circonspection pour dissimuler ses sentiments. Admettant que le disciple éprouve le même penchant, de part et d'autre, il y aura, n'en

(1) Th. a Vallgornera. *Ibid.* n° 5 : Ab omni specie mala cavere debent directores, avaritiæ, lucri, ut intelligat instruendus, eos imitari Apostolum qui dicebat: *Non quæro vestra, sed vos*... Si mulier instruenda, pudicitiæ et omnium virtutum choro vallata sit, fugienda semper est... Abjiciendi sunt occulti recessus, privata contubernia quantumcumque spiritualibus exercitiis colorentur, et si fieri necesse sit, in Ecclesia propter tot inconvenientia a confessore discreto petantur consilia et directiones hujusmodi (cum sobrietate tamen et prudentia), et caveantur ne sub specie confessionis vel prolixæ narrationis, visionum suarum superfluæ inducantur fabulationes.

doutez pas, de fréquents entretiens sur l'appréciation et l'estime mutuelle que l'on fait de ces faveurs... Le confesseur entre donc en conférence sur ce point avec son disciple, et le principal sujet de son discours porte sur les visions ; il lui trace des règles pour discerner en elles le vrai du faux. A la vérité, il est important au directeur de posséder cette science, mais il n'est pas à propos d'imposer au disciple cette recherche et ce soin, ni de l'exposer au péril qui en résulte, si ce n'est en quelque nécessité urgente...

» Signalons un autre abus. Lorsque ces directeurs voient une âme enrichie des faveurs divines, ils font instance auprès d'elle pour obtenir par son entremise la révélation de telle ou telle chose, qui les concerne eux ou d'autres ; et ces bonnes âmes lui obéissent, pensant qu'il est permis de chercher ainsi à connaître ces choses... Si Dieu répond à leur question, ils deviennent plus audacieux à l'avenir ; ils s'illusionnent et jugent que Dieu a pour agréable ce mode de communication, mais en vérité cette manière d'agir déplaît souverainement à la divine Majesté. Les directeurs, si affectionnés à ces entretiens célestes, y attachent la volonté des âmes qui sont sous leur conduite, avec d'autant plus de facilité que celles-ci y trouvent la satisfaction de leurs attraits, et sont naturellement portées à voir comme leurs directeurs (1). »

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 18.

CHAPITRE IV

Des touches divines.

En quoi consistent les touches divines, 341; *leurs degrés*, 342; *elles agissent directement sur la volonté*, 343; *peut-on s'y disposer*, 344. — *Effets des touches divines*, 345. — *Les touches divines sont-elles sujettes aux illusions*, 346. — *Conduite à tenir*, 347.

341. D. En quoi consistent les touches divines ?

R. Les touches divines sont des grâces purement gratuites par lesquelles Dieu imprime dans la volonté et jusque dans l'intime de l'âme des sentiments spirituels et délicieux. Ces grâces conservent quelquefois le nom de *sentiments spirituels* : on les appelle touches divines, parce que Dieu agit immédiatement sur l'âme par un contact et un mouvement vraiment divins (1) : on peut appliquer à ce phénomène mystique tout ce que la théologie enseigne des caractères de la grâce actuelle (2). Absolument parlant, Dieu pourrait donc accorder transitoirement une grâce de ce genre à une âme en état de péché ; cependant, ce n'est pas ainsi que l'entendent les

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 9, nº 1 : Divus Thomas, *de verit.* q. 28, a 3, c. dicit : Tactus sumitur active vel passive. Tactus active sumptus importat actionem Dei intime tangentis animam. Tactus passive sumptus importat immediatum hujus intimæ actionis effectum in anima, qui proprie dicit sensum suavissimum animæ tali causatum actione. — Thomas de Vallgornera ne donne pas ici le texte de saint Thomas, mais le sens très exact qu'il applique aux touches divines.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th. Ibid.*, nº 4 : Secundum doctrinam et veritatem, omnia quæ dicuntur de auxiliis divinæ gratiæ dicenda sunt de tactibus, quia auxilia divina sunt motiones Dei quibus mediis tangit animam ad operationes supernaturales exercendas, et movendo et inflammando voluntatem, illustrant intellectum.

docteurs mystiques : tous supposent l'état de grâce et un certain degré de perfection.

Les touches divines appartiennent à la contemplation particulière et distincte : ce que Dieu fait pour l'intelligence dans les visions, les paroles surnaturelles et les révélations, il le fait ici pour la volonté. « Il y a, dit saint Jean de la Croix, deux sortes de connaissances spirituelles : l'une est particulière et distincte, l'autre confuse, obscure et générale. La connaissance distincte et particulière comporte quatre différentes manières de se communiquer à l'esprit, sans le secours d'aucun sens corporel ; ce sont les visions, les paroles intérieures, les révélations et les sentiments spirituels. La contemplation obscure et générale est unique ; c'est la contemplation obtenue par la foi (1). » Et ailleurs saint Jean de la Croix ajoute : « Il nous reste à traiter du quatrième et dernier genre des connaissances intellectuelles. L'entendement peut les acquérir au moyen de sentiments spirituels... Nous les mentionnons ici parce que d'ordinaire l'entendement en reçoit une lumière et une connaissance plus perceptible et plus distincte (2). » Les touches divines ne sont donc pas un degré de la contemplation obscure, mais un des quatre phénomènes de la contemplation distincte (3).

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 10.

(2) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 32.

(3) Le P. Jérôme Spert, prieur de la Chartreuse de la *Scala Dei*, dans ses *Selecta ex sanctis* imprimés en 1664, P. 4, c. 8, n'hésite pas à appeler les touches divines : sensificationes quædam spirituales et *distinctæ*. — Du reste, tous les anciens auteurs placent les touches divines dans la catégorie des connaissances distinctes. Cf. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 9. — Phil. a SS. Trin. *Sum. theol. myst.* P. 2, disc. 4, a. 6. — Lopez Ezquerra suit cet exemple *(Lucerna myst.* Tr. 5, c. 14, n° 127) : Aliæ sunt sensificationes delicatissimæ et suavissimæ, quæ in animæ substantia immediate fiunt a Deo, et a mysticis tactus substantiales dicuntur ; et licet sint communicationes perfectissimi status... nihilominus quia sunt proprie et stricte sensificationes,... visum est nobis, de eisdem in præsenti loco tractare.

342. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans les touches divines ?

R. Les touches divines se manifestent à des degrés très divers. On distingue en particulier les touches divines ordinaires et les touches divines substantielles. Ces dernières beaucoup plus parfaites sont appelées substantielles, non qu'elles atteignent la substance de l'âme sans l'exercice des facultés, mais parce qu'elles pénètrent jusqu'au plus intime de l'âme par la volonté, et qu'elles sont accompagnées d'une mission divine invisible, comme nous l'expliquerons bientôt (II, 345). L'intensité de ces touches divines peut varier à l'infini, selon qu'il plaît à Dieu de manifester sa miséricorde et son amour en imprimant ce délicieux mouvement à la volonté (1).

« Ces sentiments spirituels peuvent être de deux sortes, dit saint Jean de la Croix. Les uns sont dans la volonté ; les autres, bien qu'ils aient leur siège dans la volonté, sont si véhéments, si sublimes, si profonds et si secrets, qu'ils ne semblent pas la toucher, mais se produire dans la substance de l'âme. Les uns et les autres ont une grande variété dans leurs formes. Les premiers sont très élevés, lorsqu'ils viennent de Dieu ; cependant les seconds les surpassent en sublimité, et apportent à l'âme des biens et des avantages signalés... Parmi ces touches divines, sources de sentiments intérieurs, les unes sont bien caractérisées et passent rapidement, d'autres le sont moins et durent davantage (2). »

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 9, n° 3: Tactus divinus diversimode contingit, quamvis enim semper in voluntate recipiatur (substantia siquidem animæ non potest seipsa sentire vel quid percipere, nulla quippe substantia est de seipsa immediate in creaturis operativa, sed operatur per suas potentias) ; diversimode tamen recipitur: quandoque enim perceptibiliter apparet in affectu voluntatis ; quandoque vero, cum est intensissimus, altissimus, profundissimus, et secretissimus, videtur penetrare ad ipsam animæ substantiam.

(2) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 32.

343. D. Les touches divines agissent-elles sur l'entendement aussi bien que sur la volonté ?

R. Les touches divines agissent sur la volonté, en y imprimant des sentiments tout surnaturels ; cependant, en général, elles produisent dans l'entendement des connaissances savoureuses d'un très grand prix. « Les sentiments spirituels, dit saint Jean de la Croix, dans la signification que nous leur donnons ici, ne font pas partie du domaine de l'entendement, mais de la volonté... Néanmoins, d'ordinaire, et même le plus souvent, il rejaillit de ces sentiments dans l'entendement une connaissance, une intelligence et une lumière plus saisissante et plus vive... C'est une science expérimentale de Dieu d'une saveur incomparable ; ce goût est si sublime et si agréable à l'esprit, qu'il n'y a point de nom propre pour l'exprimer tel qu'il est et qu'on le sent (1). »

344. D. Peut-on se disposer à recevoir les touches divines ?

R. Les touches divines sont des grâces purement gratuites que Dieu donne à qui il veut, quand il veut, et comme il lui plaît ; quelquefois il les accorde à ceux qui commencent à se donner à lui, d'autres fois il les refuse aux plus parfaits. On peut dire cependant que l'âme s'y dispose indirectement par une grande fidélité dans la pratique des vertus. Quelques auteurs prétendent que, d'ordinaire, les touches divines sont accordées immédiatement avant l'oraison d'union ; d'autres les placent après. Quoi qu'il en soit, ces grâces exceptionnelles sont toujours purement gratuites et Dieu s'est réservé de les distribuer selon son bon plaisir (2).

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 32.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 5, a. 9, n° 3 : Hanc gratiam concedit Dominus cui vult, quando, ubi, et quomodo vult : unde saepius accidit, quod viris sanctis post diuturnum orationis et contemplationis exercitium illam deneget, et e

« Ces touches divines, dit saint Jean de la Croix, ne dépendent d'aucune sorte des actes de l'âme, ni de ses méditations, quoique ces choses soient d'excellentes dispositions pour les obtenir. Dieu les donne à qui il veut, et pour des motifs connus de lui seul. Il peut se faire que Dieu n'accorde pas ces touches secrètes à une personne qui se sera longtemps exercée en plusieurs bonnes œuvres; une autre, au contraire, qui aura fait peu de bien, se verra comblée de ces dons... Le plus souvent Dieu les donne quand on y pense le moins (1). »

345. D. Quels sont les effets des touches divines ?

R. Les effets des touches divines sont plus ou moins considérables selon le degré d'intensité qu'il plaît à Dieu de leur donner. Toutes ces grâces montrent l'infinie miséricorde et l'immense libéralité de Dieu ; quelques-unes surtout produisent des effets vraiment merveilleux. Si l'âme est alors fidèle, Dieu lui inspire un très grand détachement des créatures, la délivre de ses imperfections, et lui communique avec profusion les vertus chrétiennes et les dons du Saint-Esprit ; il en résulte un bonheur ineffable et une si douce consolation que l'âme est prête à souffrir pour Dieu toutes sortes de douleurs et de tribulations.

Saint Jean de la Croix décrit en ces termes les effets salutaires et délicieux de ces mouvements divins : « O divine main ! vous avez détruit en moi ce qui me retenait dans un état de mort où j'étais privé de la vie de Dieu, qui, je le comprends maintenant, est ma véritable vie; et vous avez accompli cette merveille, qui est un effet de votre miséricorde et de votre libéralité, en me

contra tyronibus ac incipientibus viam perfectionis in eminentissimo gradu concedat: sed Dominus est qui de suis donis ac gratuitis beneficiis disponit prout vult, et istis gratiam concedens, illis non fecit injuriam.

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 32.

faisant sentir le divin attouchement de votre Fils, « qui est la splendeur de votre gloire et la figure de » votre substance (*Heb.* I, 3). » C'est par lui que vous m'avez touché; et comme il est votre Sagesse, c'est par lui que vous conduisez toutes choses d'une extrémité à l'autre avec force et douceur. O Verbe éternel, que vous touchez purement ! Avec quelle délicatesse exquise votre Être divin pénètre subtilement la substance de mon âme, et la plonge ainsi tout entière dans un océan de douceurs divines... O souffle divin ! pouvez-vous toucher avec tant de légèreté et de délicatesse, alors que vous êtes si terrible et si puissant? Oh ! que la félicité de cette âme est admirable, puisque vous la touchez si doucement malgré votre puissance effrayante !... O mon Dieu et ma vie ! ceux-là seuls vous sentiront et vous reconnaîtront à la délicatesse de votre touche, qui, en s'éloignant du monde, se seront entièrement spiritualisés. Alors cette ressemblance les rapprochera de vous : et vous les toucherez avec d'autant plus de délicatesse, qu'en vous cachant vous-même dans leurs âmes, désormais séparées de toutes les créatures et de tout ce qui peut en rappeler le souvenir, vous les cacherez à votre tour dans le secret de votre divine Face, pour les mettre à couvert de tous les troubles que peuvent susciter les hommes. O touche délicate ! répétons-le sans cesse ! en pénétrant l'âme de votre délicatesse vous l'anéantissez, vous la séparez de tout le créé, vous vous la réservez exclusivement (1). »

« Dans cette touche divine, ajoute saint Jean de la Croix, on savoure en réalité un avant-goût de la vie éternelle, quoique Dieu ne nous élève pas encore à la même perfection. Cette vérité, si étonnante qu'elle paraisse, ne semblera point impossible, si l'on croit, comme on doit le croire, que cette touche est quelque chose de

(1) *La Vive flamme d'amour*. 2e Strophe, 3e vers.

très substantiel, et que la substance de Dieu, comme l'ont expérimenté bien des Saints pendant leur vie, touche alors la substance de l'âme... Bien qu'en cette vie l'on ne jouisse pas aussi parfaitement que dans la gloire, cette touche qui vient substantiellement de Dieu a cependant le goût de la vie éternelle. En effet, l'âme jouit ici, d'une manière admirable et par une anticipation ineffable, de toutes les choses célestes : Dieu lui communique sa force, sa sagesse, son amour, sa beauté, sa grâce et sa bonté. Comme Dieu est à la fois tout cela, l'âme, dans une seule de ces touches divines, savoure toutes ces grandeurs avec une grande perfection. Quelquefois même ce bien dont l'âme jouit fait rejaillir sur le corps quelque chose de l'onction de l'esprit, qui semble pénétrer jusqu'aux os et les faire glorifier Dieu à leur manière (1). »

Les paroles de saint Jean de la Croix que nous venons de citer sont expliquées d'une manière fort exacte par le Père Honoré de Sainte-Marie. Ce savant religieux commence par donner un texte du Docteur angélique, où il est dit : « Il y a deux sortes d'union entre celui qui aime » et celui qui est aimé : l'une est réelle, lorsque celui » qui est aimé est présent à celui qui aime ; l'autre est » seulement affective (1. 2. q. 28, a. 1). » — « Il y a apparence, dit le Père Honoré de Sainte-Marie, que c'est sur ce principe et plusieurs autres de saint Thomas, que les spirituels du dernier siècle ont enseigné que dans l'union sublime il y avait des *touches substantielles*, c'est-à-dire de la substance de Dieu et de la substance de l'âme. Saint Jean de la Croix veut parler de ces *touches* quand il dit : « O Verbe Éternel, que vous touchez purement ! avec » quelle délicatesse exquise votre Être divin pénè- » tre subtilement la substance de mon âme. » Les spirituels ne prétendent autre chose par cette expres-

(1) *La Vive flamme d'amour*. 2e Strophe. 4e vers.

sion, que ce que saint Augustin veut marquer, quand il dit que l'amour est une sorte de lien qui unit deux choses, ou qui désire les unir, c'est-à-dire celui qui aime et la chose aimée : *Amor est junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens : amantem scilicet et quod amatur* (Lib. 8, *de Trin.* C. 10). Saint Thomas expliquant ces paroles, ajoute : Lorsque saint Augustin dit que l'amour unit, cela se rapporte à l'union affective, sans laquelle il n'y a point d'amour : mais quand il dit, qui désire unir, cela appartient à l'union réelle : *Quod vero dicit copulare intendens; pertinet ad unionem realem.* Cette union réelle est si excellente, qu'en transformant celui qui aime en l'objet aimé, elle fait que l'un et l'autre se pénètrent mutuellement jusque dans le plus intime ; de sorte qu'il n'y a rien dans l'objet aimé qui ne soit uni à celui qui aime : *Ex hoc enim*, dit saint Thomas, *quod amor transformet, facit amantem intrare in interiora amati, et contra, ut nihil amati amanti remaneat non unitum* (in 3, dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4). S'il y a quelque amour qui puisse reproduire ce noble effet, c'est sans doute l'acte de charité qu'une âme accomplit pendant l'union sublime ; car, renfermant une amitié parfaite entre Dieu et l'âme, il les unit réellement, et les rend présents l'un à l'autre, selon leur propre substance, ce que les spirituels appellent une *touche substantielle*, c'est-à-dire de la substance de Dieu et de l'âme contemplative : ce qui revient à ce que nous avons dit ailleurs de la mission invisible des Personnes divines dans l'âme du juste (1), dans laquelle elles ne sont pas seulement présentes par les dons de la grâce sanctifiante, mais aussi réellement, et selon leur propre substance.

» Quoique dans cet état d'union une âme ait déjà la grâce sanctifiante, sans laquelle elle ne pourrait aimer

(1) Voir ce que nous avons dit nous-même sur les missions divines invisibles, dans notre première partie, n° 277.

Dieu d'un amour d'amitié parfaite ; néanmoins, comme elle reçoit un nouveau degré de grâce, il est nécessaire qu'il se fasse une mission invisible des Personnes divines, comme dit saint Thomas : *Etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis* (1 p. q. 43, a. 6, ad 1). Or ce nouveau degré de grâce est produit dans la substance de l'âme du contemplatif par les Personnes divines, qui y sont substantiellement présentes ; ce qui ne peut se faire sans que Dieu touche l'âme, suivant l'expression du même saint Docteur : *Deus tangit animam, gratiam in ea causando.* Ce qu'il prouve par ces paroles du Psalmiste : *Tange montes*, touchez les montagnes ; la Glose ajoute, *gratia tua*, de votre grâce. La *touche substantielle* que les mystiques reconnaissent dans l'union sublime, ne signifie pas autre chose (1). »

346. D. Les touches divines sont-elles sujettes aux illusions ?

R. Les touches divines, en elles-mêmes, ne peuvent être produites, ni par la nature, ni par le démon, car Dieu seul peut pénétrer dans l'intime de l'âme et jusqu'à la volonté ; cependant on pourrait s'y tromper en prenant des suavités sensibles pour des sentiments spirituels. Les touches divines d'un ordre élevé sont généralement faciles à reconnaître à leurs fruits (II, 345) ; celles dont Dieu se sert pour attirer des âmes moins parfaites produisent aussi des effets suffisants pour qu'on ne puisse pas s'y tromper, en suivant avec soin les règles du discernement des esprits.

347. D. Dans quelles dispositions faut-il être par rapport aux touches divines ?

R. On peut dire, en général, des touches divines ce que nous avons dit des autres connaissances distinctes

(1) *Tradition des Pères*, etc., t. 3, dissert. 7, prop. 42.

et particulières (II, 284, 293, 301, 338). Il faut rester passif, ne rien demander, ne rien désirer, et recevoir ces grâces, quand Dieu juge à propos de nous les accorder, avec une grande humilité, en s'appliquant à prouver à Dieu sa reconnaissance par une amoureuse conformité à sa volonté.

« Pour ne point faire fausse route, dit saint Jean de la Croix, et pour ne pas mettre obstacle aux avantages dont ces sentiments enrichissent l'âme, le rôle de l'entendement à leur égard, doit être passif et non actif. Sans prétendre interposer ses forces naturelles, qu'il lui suffise d'incliner la volonté à donner son consentement libre et plein de reconnaissance. L'inconvénient déjà signalé à propos des paroles successives se retrouve ici (II, 314). En effet, l'activité propre peut très facilement troubler et détruire ces lumières délicates, cette savoureuse et surnaturelle intelligence, à laquelle l'élément humain ne saurait atteindre, et qu'il ne comprendra pas en agissant, mais en restant passif. En conséquence, il faut se garder de les désirer, de peur d'exciter l'entendement à en produire d'autres de son propre fonds. Ainsi on fermera la porte à une multitude de connaissances fausses que, par l'influence des sens, le démon insinue fort habilement dans l'esprit affectionné aux notions produites par les sentiments dont nous venons de parler. Quand le souverain Maître verra l'âme humble, résignée, anéantie et dépouillée d'elle-même, il lui communiquera ces touches secrètes passivement, et à l'heure de son choix. Son abnégation lui méritera de jouir des avantages que ces connaissances procurent, avantages incalculables, car ce sont des touches intérieures préparatoires à l'union divine (1). »

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2, c. 32.

APPENDICE

COURT EXPOSÉ

DES

RÈGLES DU DISCERNEMENT DES ESPRITS (1)

NOTES PRÉLIMINAIRES

I. Le discernement des esprits n'est pas autre chose que la connaissance des pensées du cœur, communiquée par Dieu à ses serviteurs pour confirmer la doctrine de la Foi : c'est une *grâce gratuitement donnée* (2). — Cependant, le discernement des esprits s'entend aussi d'une façon plus large : c'est alors un mouvement particulier du Saint-Esprit qui nous fait apprécier à leur juste valeur les personnes, les actes et les phénomènes qui se rapportent à l'ordre surnaturel, et nous fait distinguer ce qui appartient à la nature ou à la grâce, à Dieu ou au démon. Dieu accorde cette grâce à qui il veut et quand il veut ; elle n'est pas accordée toujours exclusivement pour l'utilité du prochain, mais, en certains cas, elle est donnée pour l'utilité de ceux qui la reçoivent (3). Le discernement des esprits qui vient directement de la lumière du ciel, discernement *infus*, est assez rare ; c'est pourquoi on est obligé de recourir à un autre moyen. Nous voulons parler du discernement *acquis :* celui-ci est un art ou une science qui

(1) Cf. Card. Bona. *De discretione spirituum.* — Gerson. *De distinctione verarum visionum a falsis.* — Schram. *Theologia mystica.* T. 2, c. 3 et 4.

(2) D. Th. 1. 2. q. 111, a. 4, c. : In his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria... ut possit manifestari ea quæ solius Dei est scire... et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum.*

(3) Card. Bona. *De discr. spir.* C. 2, § 2. — Bened. XIV. *De serv. Dei beat.* L, 3, 48, n° 2 (II, 321, *note*).

nous fait arriver aussi près que possible du même but, en se servant de règles et de maximes tirées de la sainte Ecriture, des Pères et des Docteurs de l'Eglise. C'est un court résumé de ces règles que nous donnons ici.

II. Pour bien appliquer les règles du discernement des esprits, il faut être dans les dispositions suivantes : 1° Invoquer le secours d'en haut. 2° Se conformer aux enseignements de l'Ecriture sainte, des Pères et des Docteurs, tels qu'on les trouve dans les ouvrages qui les ont résumés. 3° Consulter sa propre expérience: c'est une grande maîtresse pour ceux qui savent en profiter. 4° S'exercer à la pratique des vertus. 5° Ne pas mettre sa confiance en soi-même, mais en Dieu. 6° Recourir humblement à plus sage que soi, à un bon directeur. 7° Se tenir dans la paix. 8° Tout examiner avec droiture et simplicité, sans parti pris. 9° Se conformer à la voie particulière de chacun. 10° Juger des personnes par leurs actes. — Ces différents moyens contiennent chacun un secours particulier; néanmoins, on doit les appliquer dans leur ensemble, si l'on veut arriver à posséder les dispositions nécessaires au discernement des esprits (1).

III. Les règles du discernement des esprits peuvent s'appliquer à trois objets différents: 1° aux *personnes*, afin d'apprécier la solidité et la perfection de leurs vertus; 2° aux *instincts* et aux *attraits*; et 3° aux *phénomènes mystiques*, afin de déterminer leur principe et de pouvoir reconnaître s'ils sont *divins*, *diaboliques* ou *purement naturels*. Nous traiterons successivement de ces trois objets, car si plusieurs des règles du discernement des esprits sont générales et s'appliquent sans distinction, il y a des points assez importants qui réclament une mention particulière dans la division que nous venons d'énoncer. Nous y gagnerons en précision et en clarté.

A. Des âmes vertueuses et parfaites.

Il va sans dire que le discernement des esprits dans les âmes ne peut convenir qu'aux directeurs et aux supérieurs. Tout autre n'a pas à *juger* des dispositions intérieures du prochain. En certains cas cependant, lorsqu'on doit apprécier la valeur intrinsèque d'un phénomène mystique, il n'est pas inutile, comme nous le verrons bientôt, de considérer la vertu des *agents*. Mais ici encore, la part principale revient à ceux qui ont mission et autorité pour examiner les faits.

(1) Card. Bona. *Ibid.* c. 5, n°s 1-10: Quamvis singulæ (regulæ) pro discernendis spiritibus peculiarem institutionem contineant, singulæ tamen per se non sufficiunt, nisi aliæ simul adhibeantur.

Pour bien discerner l'état d'une âme et l'esprit qui l'anime, il faut considérer attentivement ses dispositions habituelles. Voici les raisons qu'on peut invoquer pour ou contre l'esprit divin.

Pour.	Contre.
1° Si l'âme s'applique à la pratique des vertus conformément aux devoirs de son état et aux grâces qu'elle reçoit de Dieu.	1° Si l'âme recherche les vertus faciles et d'apparat, les singularités et ce qui la détourne de sa vocation.
2° Si elle marche avec fidélité et constance dans la voie où Dieu l'appelle, paisible et heureuse d'accomplir en tout et toujours la volonté de Dieu.	2° Si elle s'arrête facilement aux premiers obstacles, dans le chemin de la vertu, sans souci de faire ce que Dieu demande d'elle.
3° Si elle évite avec soin la recherche de soi-même, n'ayant en vue que les intérêts de Dieu, avec une grande pureté d'intention.	3° Si elle est égoïste, indifférente, quand il s'agit de la gloire de Dieu et du salut des âmes, se repliant sur elle-même.
4° Si elle s'efforce de bien faire tout ce qu'elle fait, et si ses actions intérieures et extérieures sont indubitablement bonnes dans leur principe, leur objet et leur fin.	4° Si elle est négligente dans le service de Dieu, sans délicatesse de conscience, sans crainte filiale dans la pratique de ses devoirs.
5° Si elle pratique avec zèle et ferveur les vertus des parfaits, l'humilité de cœur, la fuite des louanges, le support et l'amour des mépris, l'obéissance prompte et aveugle, la douceur, la patience, la chasteté, le détachement des grâces sensibles et des choses extraordinaires, le pur abandon, etc.	5° Si elle ne tend point à la perfection, si toute vertu un peu parfaite lui inspire de l'éloignement, si elle se contente volontiers de la médiocrité, si elle compte trop avec le bon Dieu, si elle renvoie trop facilement à plus tard son avancement spirituel, si elle désire les grâces extraordinaires, etc.
6° Si elle s'applique à l'oraison et à la mortification selon l'attrait divin et les conseils de son directeur. Si elle se prépare dignement à recevoir les sacrements.	6° Si elle a habituellement du dégoût pour l'oraison et l'esprit de renoncement. Si la préparation à la réception des sacrements la trouve indifférente.
7° Si elle supporte les peines et les épreuves de cette	7° Si elle se plaint amèrement quand la croix la visite,

vie, et en particulier les purifications passives, avec résignation et amour.

si elle cherche les consolations humaines.

Si l'âme qui fait profession de piété, pratique toutes ces vertus et évite ces défauts et ces vices, on peut dire qu'elle est animée d'un *bon esprit*, de *l'esprit divin*. En effet on reconnaît l'arbre à ses fruits: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*. Cependant, des lacunes passagères et accidentelles ne sont pas un signe de mauvais esprit, si l'on fait *souvent* et *avec soin* des actes de vertus. Les commençants surtout sont exposés à ce mélange de vertus et de défauts. Quant aux parfaits, Dieu permet quelquefois qu'ils conservent certaines imperfections, plus apparentes que réelles, pour les tenir en humilité et pour leur donner l'occasion de pratiquer les vertus contraires. C'est le cas de dire : *Virtus in infirmitate perficitur*.

B. Des mouvements et des instincts divins.

Les mouvements divins s'appliquent à l'intelligence comme à la volonté. L'instinct divin, qui se rapporte à la lumière prophétique (II, 320, 327, 328), mais qui n'en a point la certitude, a son siège dans l'intelligence. Les mouvements et les instincts divins sont ordinairement désignés sous le nom de *bonnes inspirations*. Ces inspirations nous viennent de Dieu, ou immédiatement, ou par le ministère des bons Anges, ou par le moyen de notre conscience qui nous stimule et nous excite, sous l'influence de la grâce, à vivre selon la raison et la vertu (1). Nous allons énumérer les motifs qui militent pour ou contre les mouvements et les instincts divins.

POUR.

C'est Dieu qui éclaire et attire :

1° Si l'âme est portée à ce qui est vrai, bon, saint et parfait, à suivre Jésus-Christ et

CONTRE.

§ I. *Des inspirations diaboliques.*

Bien que le démon ne puisse pas agir directement sur l'intelligence et la volonté (II,

(1) Card. Bona. *De discr. spir.* c. 6, § I... Spiritus divinus est motio interior animæ sive inspiratio, quæ a Deo procedit, et ad virtutem ac sanctitatem impellit... § II. Motio autem sive inspiratio divina multipliciter fit.... Aliquando per seipsum immediate... Aliquando per Angelum... Aliquando excitat mediante conscientia nostra stimulante et incitante, ut secundum rationem et virtutem vivamus.

Nous engageons le lecteur à se reporter aux explications qui ont été données au commencement du chapitre consacré aux dons du Saint-Esprit, dans notre première partie, n° 246.

à imiter ses vertus, à se soumettre aux enseignements et aux prescriptions de la sainte Eglise. Dieu inspire toujours le *vrai* et le *bien:* il avertit, il instruit, il meut, mais c'est pour nous conduire à la vraie lumière et à la perfection.

2° Si elle est attirée à la vérité et à la sainteté avec discrétion, par degrés, en tenant compte des circonstances de temps, de lieu, d'âge, de tempérament, de vocation, etc. Dieu fait tout avec poids et mesure; il conduit les âmes à la perfection graduellement, sans exagération.

3° Si elle éprouve dans les commencements de son retour à Dieu des douceurs et des suavités spirituelles, dont elle est ensuite privée au fur et à mesure qu'elle avance dans la perfection. Dieu a coutume d'agir ainsi, en se proportionnant aux forces de chacun.

4° Si elle se sent appelée d'une manière intime et toute spirituelle dans son *fond* et dans son *centre* (II, 14). Dieu seul peut pénétrer jusque-là.

5° Si elle redoute l'illusion par suite d'une crainte respectueuse et filiale envers Dieu.

6° Si elle conserve un esprit de charité et de mansuétude à l'égard du prochain, jusque dans l'exercice d'une juste sévérité.

7° Si elle est portée à vénérer les Saints, à connaître leur vie, à imiter leurs vertus, à rendre un culte à leurs reliques.

8° Si elle est inspirée de faire quelque chose de bon et 143), il arrive néanmoins par les sens et par l'imagination à troubler l'âme au moyen de fâcheuses illusions et de sollicitations dangereuses. Pour reconnaître l'action diabolique, nous n'avons qu'à signaler des signes diamétralement opposés à ceux qui indiquent l'action divine. Il suffira d'en faire une énumération succincte :

1° Suggestion de l'erreur, du mensonge, du mal, ouvertement ou par des voies détournées. 2° Zèle indiscret. 3° Exagération des difficultés de la vertu, découragement. 4° Attrait trop sensible et paraissant venir du dehors. 5° Témérité, suffisance. 6° Colère, impatience, amertume, dureté. 7° Dédain et mépris pour le surnaturel divin. 8° Mélange insidieux de vérité et de mensonge, de bien et de mal. 9° Empressement, impétuosité, défaut de circonspection et de prudence. 10° Soin exagéré des choses extérieures, en vue de la louange des hommes, et négligence de la réforme du cœur. 11° Trouble, inquiétude. 12° Lâcheté, irrésolution dans la pratique du bien. 13° Présomption, désespoir. 14° Plaintes, murmures, résistances contre la volonté de Dieu et des supérieurs. 15° Amour et recherche de soi-même.

Tels sont les signes des inspirations diaboliques.

§ II. *Des mouvements naturels.*

L'activité humaine peut être

de saint, sans faire aucun obstacle à un autre bien plus grand, et que tout convienne à son état et à sa vocation. Il faut que tout soit bon dans l'acte : le commencement, l'accomplissement total jusqu'à la fin, et que toutes les circonstances conspirent à l'intégrité de ce but. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

9° Si elle sait modérer son activité naturelle dans la recherche du bien.

10° Si elle commence par perfectionner son intérieur au moyen d'une grande humilité et de solides vertus, cherchant avant tout le royaume de Dieu et sa justice.

11° Si elle conserve la paix intérieure. Dieu laisse après lui la consolation dans les âmes.

12° Si elle est attirée avec une ardeur discrète et une sainte joie à la pénitence intérieure et extérieure.

13° Si elle a une ferme confiance en Dieu et une sainte défiance d'elle-même.

14° Si elle reste dans une parfaite indifférence, prête à accomplir en tout et toujours la volonté de Dieu, et dans une grande soumission et docilité aux conseils du directeur et des supérieurs.

15° Enfin, si elle a des pensées et des attraits conformes au renoncement, à l'abnégation, à l'amour de la croix, à la divine charité, en un mot (1).

considérée, 1° en tant qu'elle est poussée par Dieu vers le bien, 2° en tant qu'elle est excitée au mal par le démon, 3° enfin, en tant qu'on la considère dans ses mouvements propres. En ce dernier cas, quand la sainte raison éclaire et dirige, l'acte reste bon. Mais si l'acte a pour principe la nature viciée par le péché originel, l'acte devient mauvais. Il n'est pas facile de distinguer si un acte mauvais est inspiré par le démon, ou bien s'il vient uniquement de notre penchant naturel au mal. Néanmoins, on peut déterminer quelques signes pour reconnaître les mouvements de la nature opposés à ceux de grâce. L'auteur de l'Imitation les a énumérés dans un chapitre bien connu (L. 3, C. 54). Nous y renvoyons le lecteur. Qu'il nous suffise de dire qu'on peut résumer les signes des mouvements de notre mauvaise nature dans un seul mot : *La recherche de soi-même.* Cette recherche va quelquefois jusqu'au péché mortel ou véniel en s'opposant à la loi divine : d'autres fois, elle s'arrête aux défauts et aux imperfections, en usant des choses qui ne sont pas nécessaires à la vie ; enfin, la recherche de soi-même se retrouve encore dans les choses utiles et bonnes en elles-mêmes, mais où l'intention n'est pas assez pure.

(1) Card. Bona. *De discr. spir.* c. 6, n° 16. Nulla certior nota divini spiritus, quam dilectio, ut recte docet Augustinus (Tract. 8, in epist. I. Joan.)... *Si plena sunt charitate, habes spiritum Dei...*

D. Que faut-il faire si l'on conserve quelque doute sur l'origine et le principe des mouvements de l'âme?

R. Si les signes que nous avons déjà indiqués ne suffisent pas pour reconnaître l'esprit qui inspire les mouvements de l'âme, on a recours aux règles suivantes indiquées par les auteurs: 1° Si le mouvement paraît venir de notre nature corrompue, quoiqu'il paraisse bon en soi, on doit le tenir pour suspect. 2° Si l'inspiration de faire ou d'omettre une chose n'a été précédée par aucune considération ou réflexion, selon le mode ordinaire d'opérer, on doit en général la croire bonne, car Dieu seul peut ainsi remuer et changer intérieurement notre volonté. Le démon ne peut agir sur notre volonté que du dehors, soit en proposant les objets, soit en excitant les passions. 3° Si l'attrait porte à s'ingérer dans le gouvernement des âmes, on doit s'en méfier beaucoup, et ne pas le suivre sans consulter des personnes éclairées et amies de Dieu. 4° On éprouve quelquefois à la suite des douceurs spirituelles des émotions jusque dans la partie sensible et le corps : ces sortes de consolations sont sujettes aux illusions, on doit les modérer autant que possible et se tenir en paix suivant les conseils de sainte Thérèse (I, 37. II, 114). 5° Bien examiner le principe ou motif immédiat d'un acte, si c'est une vertu solide, l'humilité, la charité, etc. 6° Quand il s'agit de choses insolites, extraordinaires, il faut d'autre part une éminente sainteté. 7° Si c'est Dieu qui porte à faire quelque chose de grand, on sent qu'il donne en même temps sa grâce pour l'accomplir. 8° Les opérations divines extraordinaires sont de courte durée dans les âmes, comme aussi il faut se méfier des connaissances sur l'état intérieur du prochain, quand il n'y a pas une vertu consommée dans celui qui croit en être favorisé. 9° Recourir aux personnes expérimentées et capables d'inspirer la confiance par leur science et leur sainteté. 10° Bien examiner la vie et les mœurs des personnes, les épreuves qu'elles ont subies, leur générosité et leur patience dans l'adversité.

C. Des phénomènes mystiques divins.

Les miracles sont de trois sortes. Ils peuvent excéder les forces de la nature, ou quant à la substance du fait, ou quant au sujet dans lequel ils s'accomplissent, mais non quant au fait lui-même : ce sont des miracles de premier et de second ordre, phénomènes exclusivement divins, que le démon ne peut réaliser et qu'il est réduit à simuler par des prestiges. En effet, le démon ne peut faire rétrograder le soleil (premier ordre), ni ressusciter un mort (deuxième ordre). Les miracles de troisième ordre dépassent les forces de la nature,

quant au mode et à l'ordre où ils se produisent (1). Les visions, les paroles surnaturelles, les stigmates et autres phénomènes mystiques dont nous avons à nous occuper ici, appartiennent généralement à cette troisième catégorie, où les contrefaçons ne sont point rares. Bien que nous ayons déjà fait connaître, dans le cours de cet ouvrage, à chacun de ces phénomènes, les signes caractéristiques qui les concernent, nous allons dans un tableau général indiquer les principaux moyens de reconnaître *l'action divine.*

Pour.	Contre.
Les phénomènes mystiques, pour être réputés divins, doivent réunir toutes les conditions que nous allons énumérer succinctement : 1° Que *l'objet* soit en lui-même conforme à la vérité, à la justice, à la sainteté. Dieu ne peut pas être l'auteur de l'erreur et du mal. 2° Que *le mode* d'opérer soit convenable, c'est-à-dire que toutes les circonstances du phénomène doivent être bonnes, honnêtes, bienséantes, dignes de Dieu. Il faut cependant remarquer sur ce point qu'il peut se produire des circonstances dont les premières apparences sont vulgaires et mesquines, mais où un regard plus attentif ne tarde pas à découvrir la tendre condescendance et l'infinie bonté de Dieu : c'est avec droiture et simplicité qu'on	§ I. *Des phénomènes diaboliques.* Nous venons de le dire, le démon ne peut que simuler par des prestiges les miracles de premier et de second ordre, mais il peut faire des miracles de troisième ordre. Ainsi, il peut produire des visions corporelles et imaginaires, des extases, des stigmates, etc. Les visions purement intellectuelles dépassent sa puissance, néanmoins il trouve moyen de nous induire en erreur sur ce point (II, 299). On reconnaît les phénomènes diaboliques à des signes opposés à ceux qui caractérisent les phénomènes mystiques divins : 1° *L'objet* est faux ou immoral. 2° *Le mode* est vulgaire, bizarre, grossier, etc. 3° *La fin* est mauvaise, elle tend à confirmer dans l'erreur

(1) D. Th. 1 p. q. 105, a. 8, c. : Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter : uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat... quod nullo modo natura facere potest ; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resurrectio mortuorum :... et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit facultatem naturæ quantum ad modum et ordinem faciendi ;... et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis.

doit examiner toutes les particularités d'un phénomène mystique.

3° Que *la fin* tende à confirmer dans la vérité et la vertu, au soulagement ou à l'édification du prochain, au triomphe de la sainte Eglise, à la gloire de Dieu. Il peut arriver que la fin principale d'un phénomène mystique divin ne soit pas facile à connaître dès le principe ; toutefois, d'ordinaire, sa vraie portée se manifeste bientôt d'une manière claire et précise.

4° Que *les effets* produits accusent un principe divin. Les bons résultats des manifestations divines sont très nombreux et faciles à saisir. Nous les avons déjà énumérés en parlant des mouvements et des instincts divins. Nous les rappelons ici : paix, crainte filiale et respectueuse, humilité, docilité, obéissance, simplicité, pureté, saint abandon, exactitude aux devoirs d'état, piété, esprit de pénitence, oubli de soi, charité, etc., etc. Ces signes sont les plus caractéristiques de l'action divine. Des effets excellents, bien constatés et durables, pourraient-ils venir d'un mauvais principe ?

5° Que *les personnes* méritent notre confiance par leurs antécédents et par leurs vertus. Ce signe n'est pas infaillible, car les *grâces gratuitement données* n'exigent pas l'état de grâce, encore moins une vertu consommée. Pourtant, c'est une présomption et le vice, ou du moins à satisfaire une vaine curiosité. 4° *Les effets* sont déplorables : le trouble, la présomption, le désespoir, l'orgueil, l'insubordination, l'impureté, l'éloignement et l'abus des sacrements, etc. 5° *Les personnes* sont généralement vicieuses : elles aiment à faire parade des prétendues faveurs qu'elles reçoivent. — Tels sont les signes principaux du surnaturel diabolique.

§ II. *Phénomènes purement naturels.*

Si le démon peut faire des miracles de troisième ordre, la nature ne le peut pas, puisqu'il est de l'essence de tout miracle de surpasser les forces de la nature. Mais ce que la nature ne peut pas faire, elle le simule quelquefois par des analogies trompeuses, souvent très bizarres. Nous dirons rapidement les contrefaçons qu'un regard exercé et attentif pourra découvrir, en recourant au besoin aux auteurs qui ont traité plus longuement ces questions. Toutes ces contrefaçons n'ont pas, il est vrai, les caractères essentiellement mauvais des phénomènes diaboliques, mais elles n'ont pas non plus les caractères d'une intervention divine : 1° *L'invention* et *la dissimulation*, sans recourir à l'intervention du démon, peuvent devenir des causes d'erreur : la malice humaine suffit pour faire des dupes. 2° *La constitution corporelle*, le tempérament mélancolique

notable en faveur de l'action divine, quand les instruments, sont, sinon parfaits, du moins honnêtes et vertueux. — Un point important à noter en ce qui concerne les personnes favorisées du surnaturel divin : elles sont inclinées fortement à cacher les dons célestes, elles évitent avec soin tout ce qui peut les mettre en évidence, et il faut recourir souvent à des actes d'autorité pour obtenir communication des phénomènes qui seraient capables d'attirer sur elles l'estime et la considération.

surtout, peut aider puissamment aux illusions. 3° *L'imagination* joue un rôle considérable dans les analogies humaines ; elle peut aller jusqu'à l'hallucination, mais elle est impuissante à produire les phénomènes extérieurs réels. 4° *L'exercice, l'habitude*, surtout quand on y ajoute une inclination ou capacité naturelle et certaines faiblesses corporelles : la concentration habituelle d'esprit porte à la rêverie et à l'illusion. 5° *Les maladies* et certaines excitations artificielles qui s'y rapportent, ont des singularités indescriptibles ; néanmoins les maladies ne produisent pas, quoi qu'en disent certains médecins modernes, de véritables phénomènes mystiques.

D. Que faut-il faire si l'on conserve quelque doute sur le principe des phénomènes mystiques ?

R. La prudence et la sagesse exigent qu'on s'abstienne alors de rien décider. D'ordinaire, il n'y a pas péril en la demeure, car il ne s'agit pas ici, nous le supposons du moins, d'un acte que nous devons faire ou éviter ; il s'agit d'un phénomène dont l'origine reste inconnue. S'il est utile ou nécessaire d'aller jusqu'à la source, Dieu ne permettra pas que le doute persévère longtemps. On redoublera de ferveur dans la prière, on aura recours aux moyens indiqués dans les notes préliminaires de ce court exposé, et l'on attendra dans la paix que la lumière se fasse. Du reste, quand un fait peut s'expliquer de tout point naturellement, on doit dire qu'il n'appartient pas à l'ordre divin tel que nous l'entendons ici.

FIN

TABLE ALPHABÉTIQUE

DE LA

SECONDE PARTIE[1]

THÉOLOGIE MYSTIQUE

Les chiffres portés sur cette table indiquent les numéros des Demandes et Réponses. Le signe (I) *renvoie à la première partie.*

A

Abandon au bon plaisir de Dieu. Moyen infaillible pour résister aux tentations, 191, 230, et pour bien profiter des épreuves, 96-98 ; sans cet abandon, il n'y a pas de contemplation extraordinaire parfaite, 61, 228. — Comment on doit pratiquer cet abandon au milieu des pensées de réprobation, 170. — (I. *Abandon*).

Actes passifs, ce que c'est, 4, 15. — La contemplation est un acte et non une habitude, 17 ; courte durée de l'acte contemplatif, 18. — Actes directs de l'intelligence opposés aux actes discursifs, quelquefois même aux actes réfléchis et aperçus, 19; actes implicites de la volonté, 29. — Les actes directs et implicites sont toujours libres, 20, 239. — Simplicité des actes directs, 69; à quels signes on peut reconnaître qu'on y est appelé, 78 ; on doit renoncer aux actes discursifs quand Dieu appelle à la contemplation, 79. — (I. *Actes*).

(1) On peut compléter les matières traitées dans cette seconde partie, en consultant la table alphabétique de la première partie. Il nous arrive quelquefois, pour faciliter les recherches, de noter dans cette table, avec un signe convenu (1), les numéros des Demandes et Réponses de la première partie.

Adam, sa contemplation, 6, 11, 24. — (I. *Adam*).
Admiration, effet de la contemplation, 58.
Adoption divine, nous rend participant des souffrances de Jésus-Christ, 100. — (I. *Adoption divine*).
Affections humaines, épurées par Dieu, 126.
Affirmation. Contemplation distincte et particulière, par affirmation, 22. (I. 129, 130).
Amour de Dieu, disposition à la contemplation, 71 (I. 155); comparé au feu, 160, 249; source de connaissance, 71. — V. *Charité*, *Vertus*. — (I. *Charité*).
Amour du prochain, fruit de l'union divine, 227.
Anges. La contemplation extraordinaire ressemble à la contemplation naturelle des anges, 5, 11, 13, 40, 47. — (I. 252). — V. *Vision corporelle*.
Apparition. — V. *Vision corporelle*.
Appétit sensitif, raisonnable, spirituel, ce que c'est, 14. — (I. *Appétit*).
Aridités, privation de la douceur sensible dans la dévotion, 103. — V. *Purification passive des sens*.
Auteurs mystiques, termes particuliers dont ils se servent, 15 (I. 20).
Avant-goût du ciel, effet de la contemplation, 59, 345.

B

Béatitude (La) céleste est un acte, 17.
Bien (Le), unique objet de notre volonté et de notre amour, 76 (I. 64).
Biens temporels extérieurs, leurs privations, 124.
Bilocation, ce qu'il faut en penser, 281.
Blessure d'amour (*Oratio impulsus*), ce que c'est, 248, 249. — Effets de la blessure d'amour, 250; elle vient toujours de Dieu, 251; ses effets extérieurs ne sont pas impossibles au démon, 252.

C

Charité, effet principal de la contemplation, 60; sans elle, la contemplation n'est qu'une pure illusion, 61. — V. *Vertus*. — (I. *Charité*).
Chasteté, tentations contre cette vertu, 151; leur côté providentiel, 152; moyens d'y résister, 153.
Centre de l'âme, ce que c'est, 14, 196, *note*; centre le plus profond, 263.
Cime de l'âme, ce que c'est, 14.
Concupiscence (Mouvement de la). Les plus parfaits en sont-ils exempts, 268.

CONFIRMATION EN GRACE, ce que c'est, 270.
CONFORMITÉ à la volonté de Dieu. — V. *Abandon.*
CONNAISSANCE. — Connaissance de Dieu et de soi-même : comment on y arrive, 72, 119, 163. — Théorie de la connaissance intellectuelle, 5, 6, 27; faculté sensitive, raisonnable, spirituelle, ce que c'est, 14. — Il n'y a pas d'amour sans connaissance, 12, 13 (I. 178); l'amour, source de connaissance, 71, 343 (I. 255). — Connaissance de Dieu par ignorance (*divine ténèbre*), 23-30.
CONTEMPLATION extraordinaire, ce que c'est et comment la reconnaître, 1 ; c'est un don purement gratuit, 2 ; Dieu ne l'accorde qu'aux âmes justes, et ordinairement purifiées, 3, 83-177 ; c'est un acte où l'âme est plus passive qu'active, 4, au-dessus de la manière ordinaire de connaître, 5, 6 ; on y reçoit des lumières très abondantes et très vives, 7 ; l'âme est introduite dans une région spirituelle supérieure, 8 ; c'est un regard excessivement simple et ardemment affectueux, 9. — La contemplation extraordinaire ressemble en quelques points à la contemplation ordinaire, 10, à la contemplation naturelle des anges, 11. — Il n'y a pas d'acte possible dans la volonté, sans opération de l'entendement, 12, 13. — Cime de l'âme ou simple intelligence, 14. — Comment il faut interpréter certaines expressions des auteurs mystiques par rapport aux actes passifs, 15. — La contemplation n'est point une stérile oisiveté, ni une opération continuelle, 16, 17. — V. *Actes.* — La contemplation extraordinaire se divise en contemplation générale et indistincte, et en contemplation particulière et distincte, 21. — En quoi consiste la contemplation particulière et distincte, 22, 272, 347. — En quoi consiste la contemplation générale et indistincte (*divine ténèbre*), d'après saint Denys, 23, d'après saint Thomas, 24, d'après sainte Thérèse et la bienheureuse Angèle de Foligno, 25, d'après saint Jean de la Croix, 26; cette contemplation n'est pas contraire à la lumière naturelle de la raison, 27. — A quels degrés d'oraison correspond cette contemplation générale et indistincte, 28. — Différents degrés de la contemplation extraordinaire parfaite, 30, 192-271. — Principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire, 31-50. — V. *Esprit-Saint, Grâces gratuitement données. Lumière de gloire.* — Qualités distinctives de l'acte contemplatif, 52 : élévation douce et agréable de l'âme à Dieu, 53, élévation et suspension de l'âme au-dessus d'elle-même, 54, ardent désir des biens célestes et mépris des choses de la terre, 55, union de transformation divine, 56. — Effets proprement dits de la contemplation extraordinaire, 57-61. — Conditions requises pour la contemplation extraordinaire,

62-82 (I. 127). — Dans quel sens on peut désirer la contemplation extraordinaire et indistincte, 75-77 ; on ne doit pas désirer la contemplation particulière et distincte, visions, etc., 75, 284, 293, 301, 338 (I. 42). — Les âmes appelées à la contemplation ne sont pas dispensées de recourir à la méditation, 80 ; règles à suivre en pareil cas (I. 164-166) ; comment et dans quelle mesure on revient à la méditation, 81. — Principaux écueils de la contemplation, 82. — V. *Recueillement passif. Quiétude. Union simple. Union extatique. Union consommée.*

Contentements ou consolations sensibles, en quoi ils diffèrent des goûts divins, 198. — (I. *Dévotion*).

Croix sanctifiées par leur union à la Croix de Jésus-Christ, 133, 134, 191. — V. *Purifications passives.*

Curiosité indiscrète à l'égard des phénomènes mystiques, 340.

D

Découragement (Tentation de), ses divers degrés, 179-183 ; pourquoi Dieu permet cette tentation, 187 ; c'est la pierre de touche des âmes parfaites, 188 ; malheur de ne pas bien supporter cette tentation, 189. — Principaux remèdes contre le découragement, 190 ; abandon au bon plaisir de Dieu, moyen infaillible pour y résister, 191. — (I. *Découragement*).

Défauts. La purification passive des sens travaille à nous en délivrer. — (I. *Défauts*).

Dégout ou tristesse dans le service de Dieu, ce qu'il faut en penser, 103, 181.

Demeures du château intérieur, d'après sainte Thérèse. — Trois premières demeures (I. *Méditation. Contemplation*). — *Quatrième demeure*, recueillement passif et oraison de quiétude, 192-209 ; effets de ces oraisons, 210 ; leurs contrefaçons, ce qu'il faut faire en pareil cas, 211 ; défauts à éviter dans cette demeure, 212 ; moyens à employer pour s'y maintenir, 213 : éviter les retours sur soi, 214 ; bien profiter des purifications passives, 215 ; beaucoup d'appelés, peu d'élus, 216. — *Cinquième demeure*, union simple, 217-232. — *Sixième demeure*, union extatique, 233-255. — *Septième demeure*, union parfaite et consommée, 256-271.

Démons (Persécution des), 136 : la tentation, 137, l'obsession, 138, la possession, 139. — Signes de l'obsession, 140, de la possession, 141. — Pourquoi Dieu permet les persécutions des démons, 142. — Etendue de la puissance des démons, 143-146 ; apparition des démons, 144, 280. — On

ne peut pas désirer les persécutions des démons, 147; moyens de les éloigner et de les surmonter, 148-150, 190. — Le démon peut-il contrefaire les oraisons passives de recueillement et de quiétude, 211, l'oraison d'union simple, 229-231, l'union extatique, 245, la blessure d'amour et les stigmates, 252, la vision corporelle, 282, imaginaire, 288, 289, intellectuelle, 299, les paroles auriculaires, 304, imaginaires, 310, intellectuelles successives, 314, formelles, 317, substantielles, 319, l'instinct surnaturel, 320, les touches divines, 346.

Désespoir. — V. *Tentation.*

Désir de la contemplation : quand et comment peut-il être légitime, 75-77. — Saints désirs de l'âme unie à Dieu, 55. — (I. *Désir*).

Détachement, fruit des purifications passives, 124-127, de la contemplation et en particulier de l'union extatique, 242, de l'union consommée, 266, des grâces purement gratuites, 339.

Devoirs d'état, ne jamais les négliger. 228 (I. 139).

Dévotion sensible, sa privation, 101-122. — V. *Purification passive des sens.*

Directeur spirituel (I. 9, 18). — Nécessité d'un bon directeur pendant les purifications passives, 93, 159, pour les âmes avancées dans l'oraison, 207, favorisées de visions, 283, de paroles surnaturelles, 310, 317, de révélations, 334-339. — Curiosité et zèle indiscret, 340. — (I. *Directeur*).

Discernement des esprits, grâce gratuitement donnée, 43. — Discernement des révélations, 332, 335 ; interprétation authentique, 336; interprétation prudente et discrète, 337. — V. *Appendice.*

Discours (Interprétation des), grâce gratuitement donnée, 43.

Discrétion dans l'oraison de quiétude, 195, 207. — (I. *Discrétion*).

Dispositions prochaines à la contemplation extraordinaire, 65-74. — Dispositions éloignées. V. *Purifications passives.*

Distractions involontaires, 202. — (I. *Distractions*).

Dons du Saint-Esprit. — V. *Esprit-Saint.*

E

Espèces ou idées. — Espèces sensibles, espèces intelligibles, ce que c'est, 5. — Formation des espèces dans la contemplation extraordinaire, 5, 6, 8, 11, 26, 79, 237, dans les visions imaginaires, 285, dans les visions intellectuelles,

295, dans les paroles imaginaires, 305, dans les paroles intellectuelles. 311.
Espérance dans les épreuves, 99, 100, affermie par la contemplation, 25. — (I. *Espérance*).
Epreuves passives (Les) sont des remèdes plutôt que des punitions, 83. — V. *Purifications passives*.
Esprit-Saint. Ses dons, principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite, 7, 9, 31, 73. — Nécessité des dons du Saint-Esprit dans la contemplation. 32; leur mutuel concours, 33. — Influence des dons de conseil, de piété, de force et de crainte sur la contemplation, 41. — V. *Science. Sagesse. Intelligence.* — (I. *Esprit-Saint*).
Etat passif. Ce n'est point un acte permanent et continuel, mais une facilité à produire l'acte contemplatif, 17.
Eucharistie. Apparition de Notre-Seigneur dans la divine Eucharistie, 279.
Evanouissement extatique, extase d'un degré inférieur, 236; évanouissement naturel ou syncope, sorte de sommeil naturel, 245.
Extase. — V. *Union extatique.*

F

Fantaisie, Fantômes (*Phantasia, phantasmata*). — V. *Imagination.*
Fiançailles spirituelles, ce que c'est, 253.
Fidélité à Dieu dans les épreuves, 95.
Foi, grâce gratuitement donnée, 47 (I. 269). — Esprit de foi dans les épreuves, 96, 97. — Les révélations privées ne font pas partie de l'objet de la foi divine catholique, 323; adhésions qu'elles méritent, 324, 325. — La foi nourrie par la contemplation, 25. — V. *Tentation.* — (I. *Foi*).
Force de l'âme unie à Dieu, 227. — (I. *Force*).
Fruits du Saint-Esprit, 60 (I, 268, 269).

G

Goûts de Dieu, fruit du don de sagesse, 39, source de lumière, 71. — Oraison des goûts de Dieu, 196. — V. *Quiétude.*
Graces gratuitement données. Leur rôle dans la contemplation; ce qui les distingue des dons du Saint-Esprit, 42, 73. — Division des grâces gratuitement données, 43: science, 44, sagesse, 45, science infuse, 46, foi, 47, prophétie, 48, 49. — V. *Vision. Vision corporelle, imaginaire, intellec-*

tuelle. Paroles surnaturelles. Révélation, Touches divines.
Grace sanctifiante nécessaire pour la contemplation extraordinaire parfaite, 3.

H

Honnête (Bien), désiré pour soi, parce que c'est convenable, 76 (I, 242).
Honneurs (Danger des), 127.
Humanité (Sainte) de Notre-Seigneur, où la divinité se cache *comme derrière un mur*, 24. — Jésus-Christ, dans son Humanité, avait la science infuse, 46, la vision béatifique, 50. — Ordinairement, c'est avec la sainte Humanité que l'âme contracte alliance, 261, 262. — Visions de Notre-Seigneur, 262, 291, 292. — Les apparitions de Jésus-Christ sont-elles personnelles, 277.
Humilité. Disposition à la contemplation, 72, 77 ; moyen de déjouer les ruses du démon dans l'oraison, 211.
Humiliations avantageuses, 127.

I

Idées. — V. *Espèces.*
Ignorance mystique (*Divine ténèbre*), 23-39.
Illusions du démon éloignées par la privation des consolations sensibles, 114.
Images ou espèces sensibles. — V. *Espèces.*
Imagination humiliée et soumise par les aridités et les sécheresses, 112. — Le concours de l'imagination est-il quelquefois supprimé dans la contemplation, 11, 237. — Ecarts de l'imagination dans l'oraison, conduite à tenir, 202, 224 ; l'imagination facile à tromper, 289, 269. — (I. *Imagination*).
Imperfections (Les) peuvent être la cause de nos aridités et de nos sécheresses, 106. — V. *Défauts.*
Indifférence (Sainte). — V. *Abandon.*
Instinct surnaturel, ce que c'est, 320, 327, 328. — V. *Appendice.*
Intellect agent ou passif, intellect possible, ce que c'est, 5.
Intelligence (Don d'), principe formel élicitif de la contemplation, 39; ses effets, 40. — V. *Esprit-Saint.* — (I. *Intelligence*).
Intention (Pureté d'), disposition à la contemplation, 70.
Ivresse spirituelle, 206, 207 (I. 179).

J

Jésus-Christ. — V. *Croix. Humanité. Eucharistie. Vision.*

Joie de l'âme unie à Dieu dans la contemplation, 53, 210, 222, 226, 227, 266, 345. — (I. *Joie*).

L

Langues (Don des), grâce gratuitement donnée, 43.
Larmes (Don des), effet de l'amour divin, 227.
Liquéfaction, effet de l'amour divin, 227.
Livres contenant des faits surnaturels, miracles, prophéties, etc., approbation nécessaire pour les publier, 326.
Louanges des hommes, manière de les sanctifier, 135.
Lumière des dons du Saint-Esprit dans la contemplation, 7, 9; lumière prophétique, principe formel élicitif de la contemplation, 7; lumière de gloire, si elle est accordée quelquefois sur la terre, 50.

M

Maladies providentielles, 128-131. — Don de guérir les maladies, grâce gratuitement donnée, 43.
Mariage spirituel, terme autorisé, 225; ce que c'est, 256-271. — V. *Union consommée*.
Méditation. Retour de la contemplation à la méditation, 80; comment et dans quelle mesure, 81, 122 (I. 164-166). — (I. *Méditation*).
Mélancolie. Son influence dans l'exercice de l'oraison, 78, 105, 106, dans les révélations, 333, n° 1. — (I. *Mélancolie. Tristesse*).
Mémoire. — V. *Purifications passives*. — (I. *Mémoire*).
Mérite. La contemplation surnaturelle ne s'obtient pas par un mérite de condignité, 2.
Miracles (Don des), grâce gratuitement donnée, 43.
Miséricorde divine, son souvenir encourage au milieu des épreuves passives, 169.
Moise. Sa vision de Dieu, 47, 50, 234.
Murmure (Tentation de), ses divers degrés, 184-186; pourquoi Dieu permet cette tentation, 187; c'est la pierre de touche des âmes parfaites, 188; malheur de ne pas supporter cette tentation avec patience, 189; principaux remèdes contre le murmure, 190; l'abandon au bon plaisir de Dieu, moyen infaillible pour y résister, 191.

N

Négation. Contemplation par voie de négation (*divine ténèbre*), 23-30 (I. 129, 130).
Nuit obscure. — V. *Purification*.

O

Obsession. — V. *Démon.*
Oisiveté. — V. *Quiétisme.*
Oraison. — V. *Contemplation.* — (I. *Oraison*).
Orgueil. Les épreuves passives nous aident à vaincre les tentations d'orgueil, 115.

P

Paix de l'âme, 268. — V. *Joie.* — (I. *Paix*).
Paroles surnaturelles, ce que c'est, 302. — Paroles auriculaires, ce que c'est, 303 ; elles sont sujettes aux illusions, conduite à tenir, 304. — Paroles imaginaires, ce que c'est, 305 ; elles sont claires et distinctes, 306 ; sont-elles accompagnées d'extases, 307, difficiles à oublier, 308 ; ce qui les distingue des paroles de notre entendement, 309, des paroles du démon, 310. — Paroles intellectuelles, ce que c'est, 311 ; elles peuvent être successives, formelles, substantielles, 312. — Paroles intellectuelles successives, ce que c'est, 313 ; elles sont sujettes aux illusions, 314 ; leur discernement, 315. — Paroles intellectuelles formelles, ce que c'est, 316 ; elles sont sujettes aux illusions, conduite à tenir, 317. — Paroles intellectuelles substantielles, ce que c'est, 318 ; dans quel sens elles sont sujettes aux illusions, conduite à tenir, 319. — Ce qu'on entend par instinct surnaturel, 320, 327, 328. — V. *Appendice.*
Passions (I. 59-98). — V. *Concupiscence.*
Patience, moelle de la charité, rend les vertus parfaites, 188 ; sa nécessité dans les épreuves passives, 189. — (I. *Patience*).
Paul (saint), sa vision de Dieu, 50, 273 ; apparition de Notre-Seigneur sur le chemin de Damas, 277.
Péché véniel. Les âmes parfaites en sont-elles exemptes, 269. — (I. *Péchés*).
Pensées importunes dans l'oraison, conduite à tenir, 202 (I. 100).
Persécutions des hommes, 132-135 (I. 268, 269).
Persévérance dans les épreuves, 95. — (I. *Persévérance*).
Peur, ce qu'il faut en penser, 180. — (I. *Crainte*).
Phénomènes mystiques apparents, 250, 253, 276 ; ne pas s'y attacher ni les désirer, 284 ; le démon peut les produire, 252.
Possession. — V. *Démons.*
Présence de Dieu imprimée dans l'âme par l'union divine, 227. — (I. *Présence*).
Prière fervente dans les épreuves, 98.

Principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire, 31-50.

Prophétie, grâce gratuitement donnée, 48; elle devient quelquefois principe formel élicitif de la contemplation, 49. — V. *Vision. Révélation.*

Pureté de cœur, disposition prochaine à la contemplation, 66, 67.

Purifications passives, ce que c'est, 83; leur nécessité, 84, 85. — Différence entre la purification passive des sens et la purification passive de l'esprit, 86. — Rigueur de ces purifications, 87: leur continuité, 88; leur apaisement, 89; époque de leur apparition, 90, 91; leur durée, 92. — Nécessité d'un bon directeur pendant ces épreuves, 93. — Dispositions nécessaires pour bien profiter des purifications passives, 94, 100, 215.

Purification passive des sens, ce que c'est, 101-103; sa nécessité, 104; ses signes distinctifs, 105-107; ses effets, 108. — Effets négatifs ou éloignement des obstacles: les passions soumises, 110, l'imagination réglée, 111, les illusions du démon vaincues, 112, les tentations d'orgueil éloignées, 113, les tribulations de la chair moins fréquentes, 114; fatigue corporelle moins à redouter, 115; manière de coopérer à ces effets négatifs, 116. — Effets positifs de la purification passive des sens, 117: connaissance de Dieu et de soi-même, 118; vertus plus élevées et plus solides, 119; manière de coopérer à ces effets positifs, 120. — Réponse à une objection, 121. — Conduite à tenir pendant les aridités, 122. — Epreuves secondaires de la purification passive des sens, 123: privation des biens temporels extérieurs, 124, des richesses, 125, des biens de la famille et de l'amitié, 126, des honneurs, 127. — Afflictions corporelles, 128-131. — Persécution des hommes, 132-135, des démons, 136-150. — V. *Démons. Tentations.* — (I. *Purification active des sens. Passions. Défauts*).

Purification passive de l'esprit, ce que c'est, 154-156; son intensité, 157; sa nécessité, 158; ses signes distinctifs, 159; ses effets, 160. — Effets négatifs ou éloignement des obstacles, 161. — Effets positifs, 162: connaissance très parfaite de Dieu et de soi-même, 163, vertus très sublimes, 164. — Epreuves secondaires de la purification passive de l'esprit, 165-176. — Purification d'amour, 177, 254, 255. — (I. *Purification active de l'esprit*).

Q

Quiétisme (Erreurs du), par rapport à la nécessité de la

contemplation, 23, 81; par rapport à la pratique des vertus, 29, 81, nos 1 et 3 ; par rapport aux actes de la contemplation, 3, 6, 12, 13, 15-17, 19, 29, 82, nos 2 et 4, 260. — V. *Actes*. — (I. *Quiétisme*).

QUIÉTUDE (Oraison passive de), ce que c'est, 196 ; forme particulière de l'oraison, 197. — Comment se produit l'oraison de quiétude, 198 ; ses degrés, 199. — Quiétude de la seule volonté, 200 ; concours embarrassant de l'entendement et de la mémoire, 201 ; ce qu'il faut faire alors, 202. — Quiétude de toutes les puissances, 203. — Le sommeil des puissances est-il un degré distinct d'oraison, 204 ; en quoi il consiste, d'après sainte Thérèse, 205 ; l'ivresse spirituelle se concilie avec le sommeil des puissances, 206 ; on peut abuser de l'ivresse spirituelle, 207. — Durée de l'oraison de quiétude, 208. — V. *Demeures*. — (I. *Quiétude*).

R

RAISON. Les sens soumis à la raison, et la raison à Dieu, 86, par la pureté de cœur, 66, 67. — V. *Purifications passives*. — (I. *Raison*).

RAPPEL de l'extase, 245.

RAVISSEMENT. — V. *Union extatique*.

RECUEILLEMENT PASSIF (Oraison de), ce que c'est, 192, 193 ; le silence qui l'accompagne quelquefois n'est pas une véritable suspension des puissances, 194. — Transition du recueillement passif à l'oraison de quiétude, ce qu'il faut faire alors, 195, 209-216. — V. *Demeures*. — (I. *Recueillement. Contemplation*).

RÉSIGNATION. — V. *Abandon*.

RÉVÉLATION, ce que c'est, 321. — Les révélations privées sont possibles, 322 ; elles ne font pas partie de la foi universelle, 323 ; elles s'imposent quelquefois à la croyance de ceux à qui elles sont adressées, 324 ; pour d'autres, c'est une pieuse croyance, 325. — On ne doit pas les publier sans les soumettre au jugement de l'Eglise, 326 ; portée de ce jugement, 327. — Degrés de la lumière prophétique, 328. — Révélations opposées à la foi et aux mœurs, 329, à l'opinion commune des théologiens, 330 ; révélations qui contiennent des doctrines nouvelles, 331. — Signes auxquels on peut reconnaître les véritables révélations : examen de la doctrine, 332, de la personne, 333. — Peut-on, sans conseil, régler sa conduite sur les révélations privées, 334. — Difficulté d'interpréter les revélations, 335. — De l'interprétation authentique des révélations, 336 ; de leur interprétation prudente et discrète, 337. — Peut-on désirer

ou demander des révélations, 338. — Conduite à tenir avec les âmes favorisées de révélation, 339; défauts à éviter, 340. — V. *Appendice*.
RICHESSES, leur privation, 125.

S

SAGESSE (Don de), principe formel élicitif de la contemplation, 37; ses effets, 38. — V. *Esprit-Saint*. — Sagesse, grâce gratuitement donnée, 45.
SAVANTS (Les) peuvent devenir des hommes d'oraison, 74. (I. 176).
SCIENCE (Don de), principe formel élicitif de la contemplation, 34; ses effets, 35, 36; exemple, 37 — V. *Esprit-Saint*. — Science, grâce gratuitement donnée, 44. — Science infuse, ce que c'est, 46. — (I. *Science*).
SCRUPULES, purification passive, 173. — (I. *Scrupules*).
SÉCHERESSES, privation de consolations sensibles, 103.
SENSATIONS SPIRITUELLES INFUSES, 276.
SENTIMENTS SPIRITUELS INFUS. — V. *Touches divines*.
SILENCE (Le) des puissances. — *Recueillement passif*.
SIMPLICITÉ d'esprit et de cœur, disposition à la contemplation, 68-70, 74, (I. 176).
SOMMEIL (Le) des puissances. — V. *Quiétude*.
SOMMEIL PROPHÉTIQUE, sorte d'extase, grâce gratuitement donnée, 243.
SONGES MYSTÉRIEUX. — V. *Vision imaginaire*.
STIGMATES, 250; le démon peut les produire, 252. — V. *Blessure d'amour*.
SYMBOLISME des créatures connu par le don de science, 35-37.

T

TEMPÉRAMENTS, leur influence au point de vue de la vie contemplative, 64 (I. 63, 138).
TÉNÈBRE (DIVINE), ce que c'est, 23-30, 156. — V. *Contemplation*.
TENTATIONS contre la chasteté, 151-153; dans l'oraison, 114 (I. 37); contre la foi, 166, 167; tentation de désespoir, 168, 169, 172; jusqu'où peut aller la parfaite résignation, 170 (I. 122); privation de toute consolation, 171; tentation de scrupules, 173, de blasphème, 174, 175; pourquoi ces différentes tentations sont si violentes, 176. — Tentations qui accompagnent ordinairement les purifications passives des sens et de l'esprit, 178-191. — V. *Murmure, Découragement*. — (I. *Tentations*).

Théologie mystique, acte le plus parfait de la contemplation, 26, 156. — (I. *Théologie ascétique et mystique*).
Théophanies, manifestations de Dieu, 227.
Touches divines, ce que c'est, 341 ; leurs degrés, 342 ; elles agissent directement sur la volonté, 343 ; peut-on s'y disposer, 344. — Effets des touches divines, 345. — Les touches divines sont-elles sujettes aux illusions, 346 ; conduite à tenir, 347.
Transformation (Union de). — V. *Union consommée*. — (I. *Union divine*).
Trinité (Sainte). Contemplation de la sainte Trinité, 25.

U

Union fruitive de transformation dans la contemplation. 56. — V. *Union consommée*. — (I. *Union fruitive*).
Union consommée, ce que c'est, 256 ; pourquoi cette union est appelée mariage spirituel, 257. — Différence entre les fiançailles et le mariage spirituel, 258. — Le mariage spirituel *ratifié* sur la terre, ne sera *consommé* que dans le ciel, 259 ; dans quel sens c'est une union stable et permanente, 260. — La très sainte Trinité visite l'épouse, le Verbe divin devient l'Epoux, 261 ; l'apparition du divin Epoux, d'après sainte Thérèse, 262. — Dans cette union, Dieu habite le centre le plus profond de l'âme, 263. — Dispositions à l'union parfaite et consommée, 264. — Effets du mariage spirituel, 265 ; signes ou effets, d'après sainte Thérèse, 266 ; extases très rares, 267. — Comment et dans quelle mesure l'union consommée délivre du trouble des passions, 268, des péchés véniels, 269, de la crainte par rapport au salut, 270. — L'épouse du Verbe doit se montrer fidèle, 271. — V. *Demeures*.
Union extatique, ce que c'est, 233 ; ses différents degrés, 234 ; ses caractères généraux : la vie végétative n'est pas supprimée, 235 ; y a-t-il suspension des sens extérieurs, 236, des sens intérieurs, 237, des passions, 238 ; la liberté et le mérite demeurent, 239. — Causes de l'union extatique, 240. — Effets de l'union extatique, 241 ; effet prédominant, 242. — L'extase divine peut-elle se produire dans les âmes encore imparfaites, 243. — Confusion qui accompagne l'extase, 244. — Signes distinctifs de l'extase divine et de ses contrefaçons, 245. — Le vol de l'esprit, 246. — Purification d'amour, 177, 254, 255. — V. *Demeures. Blessure d'amour. Fiançailles*.
Union simple (Oraison passive d'), ce que c'est, 217, 219 : sentiment vrai, 220, indubitable, 221, très suave, 222. — Différence entre l'union simple et l'oraison de quiétude,

218. — Dans l'oraison d'union simple, complète et parfaite, toutes les puissances de l'âme sont suspendues, 223; deux sortes d'oraison d'union simple incomplète, 224. — Oraison d'union simple comparée à une première entrevue, 225. — Principaux effets de l'oraison d'union simple, d'après sainte Thérèse, 226, d'après la doctrine de saint Thomas, 227. — Défauts à éviter, 228. — On peut déchoir de cette oraison, 229; principale cause de cette chute, 230. — Le démon ne peut pas contrefaire l'oraison d'union simple véritable, 231. — A quels signes on peut reconnaître l'oraison d'union simple, 232. — V. *Demeures*.

V

Vertus solides, effet de la purification passive des sens, 120. — Vertus héroïques, effet de la contemplation extraordinaire parfaite, 60, 61, et de la purification passive de l'esprit, 164, 210, 226, 227, 242, 250, 266.

Vision, ce que c'est, 272; différentes sortes, 273. — Différence entre les visions, les apparitions et les révélations, 274.

Vision corporelle, ce que c'est, 275; phénomènes mystiques qui s'y rapportent, sensations spirituelles infuses, 276. — Vision corporelle de Dieu et de Jésus-Christ, 277, du Sauveur dans l'Eucharistie, 278, de la très sainte Vierge, des Anges, des Saints, des âmes du purgatoire, 279, des démons et des damnés, 280, des personnes vivantes, bilocation, 281. — Les visions corporelles sont-elles sujettes aux illusions, leur discernement, 282. — Conduite à tenir par rapport aux visions corporelles, 283; peut-on les désirer, 284. — V. *Appendice*.

Vision imaginaire, ce que c'est, 285; son objet, 286. — Les songes mystérieux, 287; comment les distinguer des songes naturels et des illusions diaboliques, 288. — Les visions imaginaires sont-elles sujettes aux illusions, 289; leur discernement, 290. — La vision imaginaire est-elle accompagnée d'extase, 291, de vision intellectuelle, 292. — Peut-on désirer les visions imaginaires, 293; pourquoi Dieu les envoie, 294. — V. *Appendice*.

Vision intellectuelle, ce que c'est, 295. — Vision intellectuelle, obscure et indistincte, 296, claire et distincte, 297. — On ne peut pas rendre compte des visions intellectuelles les plus sublimes, 298. — Les visions intellectuelles sont-elles sujettes aux illusions, 299; leur discernement, 300. — Peut-on désirer les visions intellectuelles, 301. — V. *Appendice*.

Vision béatifique (La), est-elle accordée quelquefois aux Saints sur la terre, 50.
Vocation contemplative, 63 ; qualités naturelles qu'elle suppose, 64 (I, 138). — Signes de vocation contemplative, 78 ; ce qu'il faut faire quand on est appelé à la contemplation, 79.
Vol d'esprit, ravissement d'un ordre supérieur, 246.
Volonté, le démon ne peut rien sur la volonté, 143. — Actes implicites de la volonté dans la contemplation, 29.

Z

Zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, 226, 227, 241, 266.

TABLE DE LA SECONDE PARTIE

LIVRE I

Nos — Pages

De la contemplation extraordinaire en général.

1 Chapitre I. De la nature et des caractères de la contemplation extraordinaire 1
31 Chapitre II. Des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire 61
51 Chapitre III. Des effets de la contemplation extraordinaire 100
62 Chapitre IV. Des conditions requises pour la contemplation extraordinaire 116

LIVRE II

Des épreuves ou purifications passives.

83 Chapitre I. Des purifications passives en général 151
101 Chapitre II. De la purification passive des sens. 169
154 Chapitre III. De la purification passive de l'esprit 230
178 Chapitre IV. De quelques tentations qui accompagnent ordinairement les purifications passives des sens et de l'esprit. 259

LIVRE III

Des degrés de la contemplation extraordinaire parfaite.

192 Chapitre I. Des oraisons passives de recueillement et de quiétude 269
217 Chapitre II. De l'oraison passive d'union simple. 305
233 Chapitre III. De l'union extatique 327
256 Chapitre IV. De l'union parfaite et consommée. 364

LIVRE IV

De la contemplation particulière et distincte.

272 Chapitre I. Des visions. 389
302 Chapitre II. Des paroles surnaturelles. . . . 442
321 Chapitre III. Des révélations. 461
341 Chapitre IV. Des touches divines. 481
Appendice Court exposé des règles du discernement des esprits 491
Table alphabétique de la seconde partie 504

Clermont. Imp. Bellet. — 6442.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

248
M29

Meynard , A.M., O.P.
AUTHOR

Vie Interieure, La
TITLE

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709